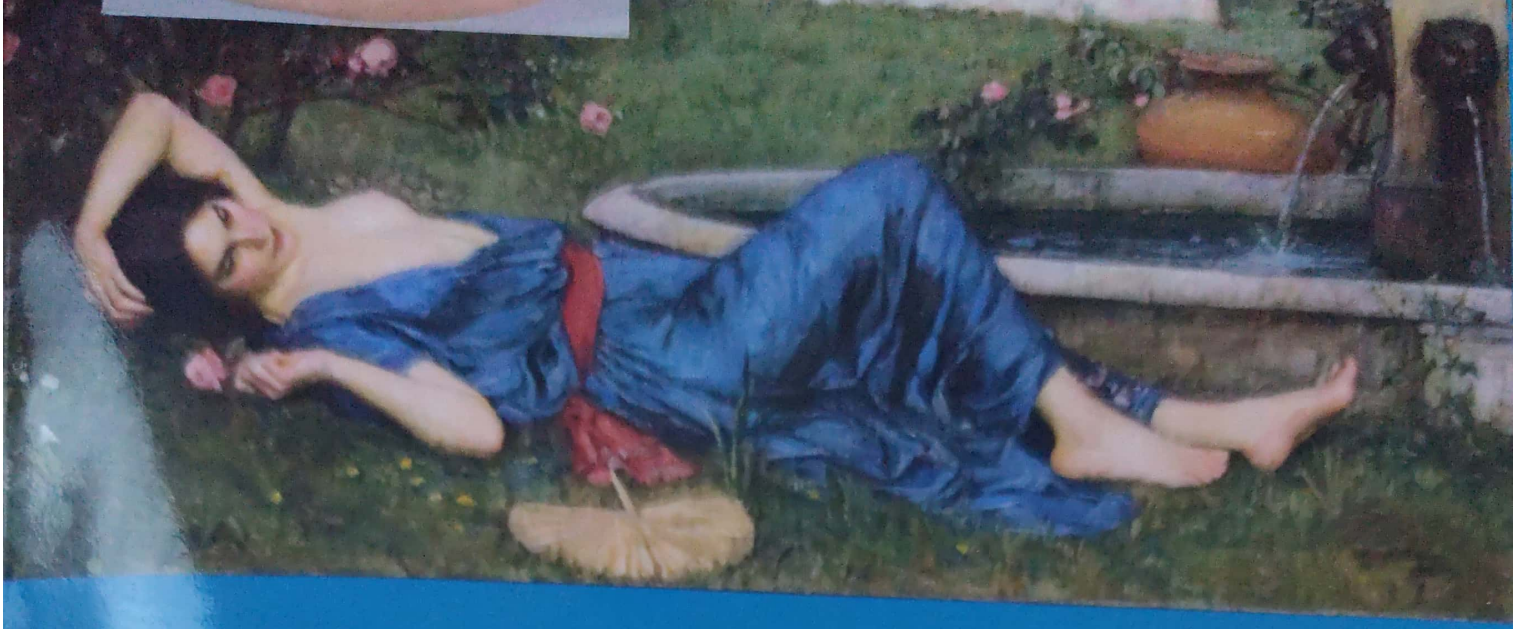


Ioana Repciuc

RELIGIOZITATE POPULARĂ ŞI SIMBOLISM ACVATIC

O perspectivă socio-antropologică asupra obiceiurilor româneşti

aius

Ilustrația copertei: John William Waterhouse, *Sweet Summer* (1912)
Ilustrații pe clape: Petrus de Ebulo, *Balneum Tripergulae* (1350-1370)
Petrus de Ebulo, *Balneum Sudatorium* (1350-1370)

Redactor: Petrişor Militaru

Coperta: Monica Iliuță

DTP: Gabriel Nedelea

Editura Aius este recunoscută CNCS (2013-2016)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
REPCIUC, IOANA
Religiozitate populară şi simbolism acvatic. O perspectivă socio-antropologică asupra obiceiurilor româneşti/
Ioana Repciuc – Craiova: Aius, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-606-562-337-8

39

Lucrare elaborată cu sprijinul unui grant acordat de Consiliul Național al Cercetării Ştiințifice din România, CNCS – UEFISCDI, în cadrul proiectului cu numărul PN-II-RU-PD-2011-3-0220.

© **Ioana-Otilia Repciuc**

Editura AIUS Craiova, 2013
Str. Paşcani nr. 9, 200151
Tel/ fax: 0251.596.136
e-mail: editura.aius@gmail.com
www.aius.ro

ISBN 978-606-562-337-8

Scanned with OKEN Scanner

IOANA REPCIUC

Religiozitate populară şi simbolism acvatic.

O perspectivă socio-antropologică asupra obiceiurilor româneşti

Scanned with OKEN Scanner

Bunicului meu *de dincolo*,
neîntrerupt exemplu de înțelepciune și credință

Scanned with OKEN Scanner

Mulţumiri

Cartea de faţă nu ar fi fost posibilă fără sprijinul profesional şi emoţional al unui grup de prieteni şi colegi de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide" din Iaşi.

Lucrarea este urmarea unui proiect postdoctoral care a urmat căile subiective alese de autor. Una dintre acestea a fost familiarizarea cu perspectiva britanică a sociologiei şi antropologiei religiei, realizată printr-un stagiu de documentare la Universitatea din Oxford. Acesta nu ar fi fost posibil fără ajutorul profesorului Bill Pickering, coordonatorul *British Center for Durkheimian Studies* şi a lui Katie Grainger – *Institute of Social and Cultural Anthropology*.

Anchetele etnofolclorice în câteva sate moldoveneşti şi olteneşti m-au făcut să apreciez şi mai mult valoarea diferenţei dintre munca în arhive şi evidenţa terenului. Le sunt cu deosebire recunoscătoare interlocutorilor mei din Oltenia, care şi-au deschis sufletul arhaic în faţa privirii mele străine şi neiniţiate. Terenul meu moldovenesc mi-a fost punctul de plecare, sursa multiplelor întrebări care m-au condus spre acest proiect. Viaţa în vatra satului bunicilor mei mi-a oferit primele răspunsuri, acele răspunsuri pe care nu le poţi cere şi pe care în mod direct nu ţi le poate oferi nimeni, dar pe care trebuie să le identifici în raporturile nemediate, spontane şi totale cu lumea ţărănească.

Dat fiind subiectul ei lipsit de formă proprie, schimbător şi greu de surprins definitiv, prezenta cercetare îşi asumă riscurile şi imperfecţiunile inerente. În general, din orice unghi ar porni, abordarea culturii tradiţionale româneşti este astăzi o acţiune îndrăzneaţă. Un astfel de proiect temerar îi face pe cei din jur să spună ceea ce şopteau în zeflemea studenţii unui mare antropolog francez, urmându-l pe acesta într-o anchetă în Coreea de Sud a anilor 80: „Ce ţi-e şi cu Lévi-Strauss ăsta, nu-l preocupă decât lucruri care nu mai există". În ceea ce mă priveşte, studiul ritualurilor populare înseamnă a căuta acolo unde nu se vede aproape nimic sau unde ceea ce se vede este diferit de ceea ce este. Într-un mod miraculos, această tentativă se aseamănă cu aceea de a privi în apele adânci ale sufletului popular.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

I. IDENTIFICAREA OBIECTULUI DE CERCETARE. TRANSGRESAREA LIMITELOR DISCIPLINARE ŞI CULTURALE..... 11
1. De la religiile exotice la viziunea religioasă populară 13
2. Antropologie şi sociologie..... 19
3. Conturarea obiectului de studiu. Polivalenţa apelor şi a riturilor.....25

II. ARGUMENTE PENTRU O SOCIO-ANTROPOLOGIE A RELIGIEI POPULARE 37
1. Evoluţii şi supravieţuiri în comunitatea religioasă contemporană.....39
2. Încercări de explicare şi definire a religiei populare 45
3. Religiozitate populară şi solidaritate rituală în spaţiul rural românesc.....52
3.1. Secularizarea şi vitalitatea religiozităţii populare româneşti.....56
3.2. Relicve tradiţionale magico-religioase sau realităţi funcţionale.....58
3.3. Comunităţi rurale şi tipuri de solidaritate rituală 62
3.4. Solidaritatea de necesitate 64
3.5. De la solidaritatea de necesitate la solidaritatea sărbătorească.....66
4. Configurarea unei perspective sociologice româneşti asupra religiozităţii populare. Cazul lui Mircea Vulcănescu.....74
4.1. Poziţia lui Vulcănescu în cercetarea religiozităţii 79
4.2. Cercetarea obiectivă şi empirică a supravieţuirilor religiei „primitive”.....84
4.3. Dimensiunea românească a religiozităţii. Perspectiva sociologiei fenomenologice..... 90
4.4. Fenomenologia limbajului ritual. Magic şi religios....99

Scanned with OKEN Scanner

III. O TIPOLOGIE A APELOR SUPRANATURALE. IPOSTAZE MITICE ŞI FUNCŢII RITUALE.....107
1. Crearea spaţiului ritual. Ramificaţiile sacrului 109
2. Apele domesticite şi binecuvântate.....115
3. De la credinţe religioase la raţiuni hidrologice.....124
4. Raportarea etică a omului tradiţional la mediul natural.....133

IV. RELIGIA POPULARĂ A COMUNITĂŢII AGRARE. CALENDARUL SĂRBĂTORILOR APEI..139
1. Sărbătoarea populară – între necesitate şi tradiţie..... 141
2. Sărbătorile de vară ale apelor sacre 153
3. De la originea antică a unui obicei de ploaie la variantele sale contemporane.
Studiul lui G. Ivănescu asupra *Caloianului* 162
3.1. Funcţie rituală păgână şi sărbătoare creştină 166
3.2. Simulacre divine şi atitudine rituală 172

V. SACRALIZĂRI ŞI RESACRALIZĂRI ALE APELOR. IMERSIUNI ŞI ASPERSIUNI. EXORCISME ŞI BINECUVÂNTĂRI. *IORDANUL* ŞI *APA SÂMBETEI* 185
1. Puteri vechi şi noi cuceriri.....187
2. Sacralizarea iniţială. Slobozirea apelor 191
3. Deschiderea izvorului spre *lumea de dincolo.* Fântâna mortului 203
4. Sacralizarea anuală a apelor – *Boboteaza* şi alte botezuri..... 215
5. Rituri apotropaice în evoluţia unei formule de origine creştină..... 230

VI. PERSONIFICAREA SUBSTANŢEI ACVATICE ŞI RITURI PREMARITALE 241
1. Divinizarea apei într-un rit nupţial 243
2. Invocarea magică a apelor – între canonic şi apocrif...252

CONCLUZII 265
BIBLIOGRAFIE.....267

Scanned with OKEN Scanner

I. IDENTIFICAREA OBIECTULUI DE CERCETARE. TRANSGRESAREA LIMITELOR DISCIPLINARE ŞI CULTURALE

Scanned with OKEN Scanner

1. De la religiile exotice la viziunea religioasă populară

Cercetarea ştiinţifică a fenomenului religios este încă astăzi considerată în strânsă corelaţie cu trecutul metodologic şi de viziune al disciplinelor care au avut în vedere acest subiect complex, de la desprinderea ei de cei doi mari poli care au ghidat-o de la începuturile sale până la dobândirea unei anumite independenţe. Unul dintre cei doi poli este teologia – studiul unei anumite religii din interiorul sistemului de credinţă şi al limitelor sale doctrinale, iar celălalt este perspectiva ştiinţifică, raţională, impusă de evoluţionismul secolului al XIX-lea. După cum se cunoaşte, primii sociologi s-au luptat să elibereze noua ştiinţă de constrângerile tezelor provenite din disciplinile realiste ale vremii, care vedeau dezvoltarea oricărui sistem social ca o trecere uniliniară de la simplu la complex. Şi mai mult timp a trecut până când ştiinţa autonomă a religiei şi-a găsit un teren propriu de exprimare, şi-a privit în mod critic şi onest propriile posibilităţi, delimitându-se de reminiscenţele biologiste, teologice, aristocratic-burgheze, ideologice, colonialiste, şi şi-a găsit adecvata complementaritate dintre teoria şi practica de teren.

Multe tomuri s-au scris în sociologia şi mai cu seamă în antroplogia occidentală a religiei despre acest lung proces al căutărilor şi, date fiind diferenţele sensibile dintre o ştiinţă a religiilor într-un spaţiu occidental sau dominată de o viziune occidentală, încărcată subiectiv de experienţele istorice ale propriului mediu, ele nu trebuie să facă obiectul unei evaluări sau reluări de către noi într-o lucrare destinată să explice un îndepărtat (geografic şi sociocultural) teren răsăritean. În ciuda acestei conştiincioase şi conştiente delimitări pe care nu putem să nu ne-o asumăm, nu putem trece cu vederea necesitatea şi probitatea ştiinţifică a uneltelor antropologice şi sociologice produse de ştiinţa occidentală în acest domeniu.

Scanned with OKEN Scanner

Prin urmare, vom folosi aceste instrumente, respectând contextul lor de proveniență, și le vom testa aplicabilitatea în măsura în care ele pot răspunde scopului nostru.

Nu vom relua în această lucrare nici diferitele abordări ale fenomenului religiozității populare în diversitatea sa, deoarece considerăm că pertinente discuții asupra acestuia se regăsesc în lucrări care tratează istoric și descriptiv viața rituală a țăranului român, începând cu primele studii de folclor și etnografie asupra obiceiurilor populare, lucrări care nu aparțin specialiștilor în sociologia sau antropologia religiei maselor, ci etnologiei și folcloristicii; faptele de teren au stat la baza reflecțiilor asupra practicilor populare din jurul creștinismului ortodox românesc, deși acestea au ajuns prea puțin cadrul pentru conturarea unor teorii socioculturale. De asemenea, asupra fenomenului s-au pronunțat, atunci când activitatea lor le-a pus la dispoziție probele necesare, arheologii și istoricii, cei care au ajuns să intre în contact direct cu reminiscențele materiale ale vechilor sisteme religioase din spațiul carpato-danubiano-pontic.

În ciuda unor certe elemente păgâne care au supraviețuit în religiozitatea populară românească, un studiu propriu-zis al acestui fenomen cu metodele și perspectivele de lucru ale socio-antropologiei religiilor primitive, forjate în mediile de specialitate occidentale, nu poate fi suficient. Atunci când antropologii vestici au ajuns pe terenul rural românesc, atmosfera medievală și puternicul conservatorism al populației rurale în materie de viață rituală i-a determinat de multe ori pe aceștia să-i trateze pe localnici ca pe niște aborigeni, subliniindu-le exotismul și excentricitatea în comparație cu experiența occidentalilor (Roth 2005: 123). Hegemonia metodologică a Vestului a fost încurajată și de faptul că ancheta antropologică fusese direcționată aici spre studiul culturilor străine, îndepărtate, native. A folosi aceeași perspectivă pentru înțelegerea culturilor apropiate a însemnat o mutație importantă, produsă abia în a doua parte a secolului trecut. O schimbare de direcție se produsese însă chiar mai devreme, în interiorul școlii sociologice franceze, ilustrată de exemplu prin cercetarea de pionierat a lui Robert Hertz în regiunea alpină a

Scanned with OKEN Scanner

Italiei, acolo unde cercetează cultul popular al Sfântului Bessus şi pelerinajul anual dedicat acestuia.

Atunci când aceasta şi-a conturat viziunea în Occident, antropologia socială a fost influenţată de marea tradiţie colonială, care şi-a pus cumva experienţa la dispoziţia antropologilor britanici sau francezi ajunşi într-un mediu total străin propriilor sisteme de viaţă. O masivă literatură despre cerinţe ca învăţarea limbii exoticilor, implicarea lor completă în existenţa localnicilor, infiltrarea în gândurile şi sentimentele acelor îndepărtate rude, a condus la discuţii despre etic şi emic, despre observaţia participativă, despre condiţia obiectivităţii sau despre pericolele subiectivităţii; s-au pus semne de întrebare despre gradului de autenticitate al relatărilor lor, care fie atingeau orgoliul deconstructivist al postmoderniştilor, scriind literatură şi falsificând experienţa brută a terenului, fie, din contră, redau ca într-un proces-verbal, holistic dar neutru, existenţa indigenă.

Un pas esenţial făcut de la notele de teren reflectând mediul indigen necunoscut la studiul antropologic rezultat, ajuns pe masa colegilor de breaslă sau în biblioteci, este ceea ce s-a numit „traducerea" experienţei terenului, punerea ei în termenii raţiunii disciplinare, găsirea unei logici a faptelor identificate, dar care să nu se îndepărteze de la logica indigenă, nici să rămână factologie pură, dar nici să păstreze vocabulele străine. Nu lipseşte nici în cazul societăţii ştiinţifice româneşti o anumită falie între o logică a intelectului şi o alta a viziunii ţăranului. Deşi au trecut multe decenii şi delimitări critice de când George Coşbuc repudia „leacurile băbeşti", iar intelectualii români implicaţi în studiul culturii populare au încă puternice legături, în propriul lanţ genealogic, cu civilizaţia rurală, se mai resimte uneori câte o privire condescendentă asupra comportamentului ritual revolut al ţăranilor.

În cazul în care antropologul îşi descrie propria cultură, acesta trebuie să accepte că se situează sub incidenţa emicului, un emic la care nu s-a ajuns printr-o alegere epistemologică, ci care este perspectiva sa organică. Desigur, un astfel de antropolog poate fi bănuit de priviri părtinitoare, de o prea mare familiaritate cu terenul său, de cunoaşterea dinainte a

Scanned with OKEN Scanner

vocilor pe care le audiază sau a faptelor pe care le apreciază. Totuşi, tot lui i se poate recunoaşte o anumită validitate specială a cunoaşterii sale, care nu se limitează la momentele de legătură directă, corectă ştiinţific, cu mediul investigat, ci aceasta se prelungeşte dincolo de un anumit timp şi spaţiu. Sursele lui primare nu sunt doar jurnalul de teren şi înregistrările audio rezultate în urma campaniilor sale de cercetare, ci şi propria sa memorie sau experienţă de viaţă, imposibil de delimitat atunci când este transpusă în pagină.

În acest context, studiul vieţii rituale ţărăneşti din perspectiva religiei populare poate oferi o soluţie de armonizare, de identificare a raţiunilor mai puţin vizibile. Utilitatea principală a încadrării fenomenului ritual în domeniul religiozităţii populare de către cercetătorii vieţii spirituale este atenţia acordată bazei sociale a creştinismului, mulţimii anonime a credincioşilor. Dintr-o perspectivă generală, în cadrul religiei populare se integrează manifestările colective din jurul marilor sărbători religioase şi a ceremonialurilor familiale, aşa-numitul folclor liturgic, tradiţiile locale parohiale apărute alături de cele oficiale, dictate de organismul central al bisericii, fenomenul pelerinajului şi rituri legate de cultul sfinţilor. Religia populară a fost văzută alternativ din două perspective: ca reacţie a maselor împotriva religiei oficiale sau ca mişcare de „domesticire" de către creştinism a religiei originare păgâne. Situaţia aceasta face ca unii cercetători să vorbească despre o „folclorizare" a creştinismului, iar alţii despre o creştinare a păgânismului.

O privire romantică, literarizată şi una critică, depreciativă s-au instalat în studiile care privesc clasa ţărănească, începând cu Iluminismul şi Renaşterea şi continuând dincolo de un anumit moment istoric în mediile ecleziastice, din motive confesionale. Societăţile ţărăneşti, caracterizate prin omogenitate socio-economică, anistorism şi preţuirea vieţii cotidiene sacralizate s-au dovedit dificil de abordat pentru trecerea lor la un regim diferit de viaţă, raţional şi creştin. De aici a pornit, cel puţin în lumea catolică occidentală, efortul prelungit de convertire a culturii populare precreştine de către noua ordine religioasă. Treptat, diversele categorii de analişti

Scanned with OKEN Scanner

ai religiei populare au înţeles că ţăranii, la fel ca populaţiile primitive cu care antropologii au intrat în contact la începuturile acestei ştiinţe sociale, nu erau lipsiţi de cunoaşterea raţională, ci că raţiunea lor practică era continuu informată de o viziune specială asupra cosmosului, de o relaţie de fraternitate cu lumea naturală şi misterele ei, fapt explicabil în contextul a ceea ce specialiştii au numit „religiile ţăranului", categorie socială dominată de o cultură sedentară agrară (Wach 1997: 173).

Odată ce acest specific a fost înţeles şi modelul dihotomiei de clasă a dispărut treptat din studiile de istorie socio-culturală, locuitorii comunităţilor rurale nu au mai fost stigmatizaţi, ci studiaţi ca o clasă distinctă, ale cărei particularităţi în materie de receptare teoretică şi practică a creştinismului se prelungea dincolo de hotarele satului lor, în lumea oraşelor şi în mentalitatea colectivă a altor clase. Această situaţie este cu atât mai mult acceptată astăzi, când studiile de sociologie religioasă a societăţilor secularizate europene relevă o puternică rezistenţă a religiozităţii populare în ciuda avansatei modernizări şi raţionalizări a stilului de viaţă (Pollack, Müller, Pickel 2012: 90). De aceea am acordat o atenţie specială discutării unor aspecte subliniate de marii teoreticieni ai secularizării occidentale, o discuţie care poate părea nepotrivită într-o cercetare care-şi propune o analiză restrânsă la un grup de rituri şi la modul cum sunt ele practicate şi înţelese la populaţia românească rurală.

Totuşi, cu riscul relativismului cultural, credem în posibilitatea explicării trăsăturilor centrului printr-o mai bună cunoaştere a periferiei, fiind de asemenea posibilă şi perspectiva inversă. Aşa cum s-a subliniat în ultimele decenii în mediile de specialitate, este necesară tranziţia interesului socio-antropologiei religiei de la explicarea unor societăţi omogene, exotice, trăind la scara mică a istoriei, şi a obiceiurilor lor aparent stranii, reminiscenţă a epocii de aur a păgânismului, la analiza contextului social şi a semnificaţiei culturale a ideilor religioase aşa cum sunt ele percepute de indivizi concreţi în situaţii specifice şi în contemporaneitate (Brandes 1990: 187).

Scanned with OKEN Scanner

În contextul larg al religiozității populare și al lipsei unei separări precise a timpului și spațiului destinat sacrului de circumstanțele vieții cotidiene profane a țăranilor, ne-am întrebat care este identitatea și importanța riturilor legate de apă în comunitatea țărănească actuală. Cercetarea de față nu oferă credit nelimitat paradigmei evoluționiste care a stat la baza teoriei animismului forjată de E.B. Tylor și R.R. Marret. Cu siguranță, nu se poate vorbi astăzi despre o lume invadată de un repertoriu nelimitat de spirite, în care divinitățile fenomenelor naturale, ale lumii animate și inanimate călătoresc libere prin lumea oamenilor, manifestându-și prezența și dorințele. Acest tip de viziune magică atotcuprinzătoare nu mai este specific zilelor noastre. Interacțiunea spiritelor acvatice, de pildă, cu țăranii se realizează mult mai rar și în funcție de anumite circumstanțe spațio-temporale, motivând o legătură implicită dintre mersul lumii naturale și conștiința practică a omului tradițional.

Antropologia socială și culturală contemporană nu poate relua explicația evoluționistă dată de primii antropologi tendinței oamenilor primitivi de a antropomorfiza elementele naturii, printre care se regăsesc și sursele acvatice. Totuși, curentul cognitiv în acest domeniu recunoaște și studiază această predispoziție universală a ființelor umane, considerată ca „minimal contraintuitivă" (Whitehouse 2004: 190-191) și responsabilă de conservarea în orice condiții a conștiinței și codurilor rituale. Nu se poate însă trece cu vederea că fenomenul contemporan secularizării a stimulat, în anumite regiuni și în anumite grade, purificarea de ultimele reminiscențe ale animismului, îndepărtând implicarea transcendentului în domeniul mundan, atât a celui de origine păgână, cât și a celui creștin: „Nowadays we have no place for either god or demon on a physical level; both are oustead to a purely transcendental level" (Simek 1996: IX). Cercetarea riturilor acvatice încă practicate în comunitatea rurală românească aduce în prim-plan elemente aparent ireconciliabile din toate aceste viziuni epistemologice, mai vechi sau mai noi, cu scopul de a se caracteriza coerent un mod de viață.

Scanned with OKEN Scanner

2. Antropologie şi sociologie

Pentru a realiza cercetarea de faţă, am ales o abordare dublă, sociologică şi antropologică, însă nu trecem cu vederea opiniile pertinente ale unor istorici ai acestor domenii, care au considerat că ele nu pot fi foarte clar separate (Smart 1984: 372-373) ci că, din contră, îşi găsesc multiple puncte comune, atât teoretice, cât şi metodologice, şi conviețuiesc pe acelaşi teren de selectare a datelor. De asemenea, s-a discutat mult despre posibilitatea de a vorbi despre studiul religiilor ca despre un câmp mai larg în care se integrează mai multe discipline sau chiar despre existența unei discipline integratoare în sine (Bennett 1996: 6). S-a constatat că, de obicei, dat fiind profilul aplicat al activității lor, antropologul şi sociologul religiilor studiază în mod intensiv o anumită religie sau un anumit aspect al unei religii (Whaling 1984: 441). Spre deosebire de aceştia, un specialist în studiul religiilor în general (*Religionwissentschaft* sau *religious studies*, *scholar* sau *student of religions*) are în vedere o pluralitate de aspecte necesare a fi investigate; acesta este obligat să atingă un nivel mai larg al obiectului său de studiu.

O primă necesitate de a forja deopotrivă o perspectivă sociologică asupra obiectului nostru de studiu, cât şi una antropologică ține de faptul că cele două discipline acoperă în mod complementar anumite aspecte ale religiozității. Pe de o parte, antropologia, cu abordarea sa holistică, se pliază mai bine pe rezultatele etnologice care oferă masa documentară a studiului nostru. Riturile apei nu pot fi studiate doar ca un corolar al viziunii religioase a țăranilor. Ele sunt asociate cu alte manifestări spirituale şi cu elemente ale culturii lor materiale. Pe de cealaltă parte, sociologia oferă o imagine asupra modului în care aceste comportamente rituale ajung să se facă simțite la un nivel social supraordonat, dincolo de perspectiva unei anumite comunități de practică religioasă, şi

Scanned with OKEN Scanner

poate explica procese care asigură solidaritatea şi coeziunea unei colectivităţi.

Datele cantitative oferite de sociologie au constituit fundamentul pentru concluzii asupra nivelului ridicat de ataşament religios al românilor, iar detalierea acestor concluzii în funcţii de diverşi indicatori poate fi confirmată de analizele intensive asupra vieţii rurale. Printre aceste concluzii care ataşează datele sociologice de studiul etnologic aplicat se află observarea ataşamentului religios crescut în rândul populaţiei româneşti rurale, în vârstă, feminine mai degrabă decât masculine, această categorie fiind şi cea mai interesată de performarea obiceiurilor populare. Prin urmare, cercetările specializate pot da explicaţii pentru situaţia constatată în respectivele date statistice, îi pot ajuta pe sociologii interesaţi de studii calitative să înţeleagă mecanismele din spatele panoramei cantitative.

Cercetarea de faţă se integrează de asemenea în antropologia şi sociologia creştinismului (un domeniu de studiu din ce în ce mai bine demarcat în cercetarea internaţională) sau, şi mai precis, în antropologia şi sociologia creştinismului ortodox, fiindcă aceasta este confesiunea dominantă care informează conştiinţa şi practica religioasă a comunităţilor pe care le studiem. Totuşi, nu ne vom limita la exemple din interiorul acestei alegeri confesionale, ci am considerat necesar să abordăm o gamă mai largă de elemente sau structuri religioase, ajungând astfel pe alocuri la studii comparative. Această alegere a fost necesară deoarece avem de a face cu o realitate diversă şi proteică, niciodată definitiv fixată în tipare, ci, din contră, chiar specificul religiei populare presupune o acceptabilă inconsecvenţă, o continuă ajustare conform factorilor interni şi externi, culturali şi socio-economici.

De asemenea, a rămâne la aspectele livreşti, oficiale ale unei religii istorice clar delimitate ar înseamnă să negăm legătura cu aspectele precreştine ale religiei populare. S-a întâmplat ca unii cercetători ai domeniului religiilor să neglijeze elemente ale religiei indigene sau tribale atunci când au studiat comportamentul religios al unor comunităţi aflate în plin proces de afiliere la o religie istorică („world sau historical religion"). Cel

Scanned with OKEN Scanner

mai bun exemplu în acest caz sunt cercetări încă în desfăşurare asupra colectivităţilor în care creştinismul are o vechime de doar câteva decenii. Din contră, alţi cercetători au înţeles că nu poţi explica coerent configurarea unui nou sistem religios fără să iei în considerare terenul pe care el s-a instituit iniţial.

În virtutea abordării interdisciplinare, cercetătorii fenomenului religios recunosc importanţa completării punctului de vedere al propriului câmp disciplinar cu cele ale ştiinţelor complementare lui. Este interesant modul în care, înfruntând uriaşa prăpastie istorică, Peter Brown, specialist în elementul popular şi păgân manifestat în creştinismul timpuriu, reuşeşte să aprecieze cercetările intensive antropologice axate pe contemporaneitate. El are credinţa că religia populară a creştinilor Antichităţii târzii, pe care o studiază, nu era un fenomen restrâns, specific acelei epoci, ci un comportament resurgent, etern valabil, documentat inclusiv de antropologia socială, din multiple perspective şi de către mari personalităţi ale acestui domeniu: „Hence the relief with which the historian turns from his own learned tradition to other strands in the culture of his own age. The prevalent model of a split between the rational few and the irrational many cannot long survive a reading of Evans-Pritchard's patient laying-bare of the intricate inner logic of a seemingly fearsome and irrational system of beliefs, in his *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. A respect for the checks and balances with which small communities can be acutely observed to live, twenty-four hours of the day, with the facts of the blood feud or the localized presence of the supernatural in their midst, demonstrated by Max Gluckman's *Custom and Conflict in Modern Africa* and in Ernest Gellner's penetrating *Saints of the Atlas*, goes no small way to answer a tradition of explanation that gives pride of place to physical insecurity and to unmodified fear of invisible forces in its rhetoric of explanation, when presenting the religious changes of the early medieval world. The rigorous artistry with which Mary Douglas, in her *Purity and Danger* and her *Natural Symbols*, has proposed a method of seizing, in all beliefs and rituals, a code by which a society can present itself and thus tacitly delimit and define

Scanned with OKEN Scanner

what is to hope to be human within it, overcomes brilliantly that cramping dualism inherent in so much ecclesiastical history, between high thoughts and low practices, elevating doctrines and sad social realities. (...) They are simply part of a common attempt, as cultivated Western man, to give back to the alien, whether this is in the present, outside Europe, or in a European past remote from our present, some of the full stature of its humanity" (Brown 1982: 12-13).

În afară de relaţia complexă şi complicată dintre sociologie şi antropologie, studierea religiilor din punct de vedere social s-a întâlnit în moduri variate cu domeniul teologiei, de care, în general, a ţinut să se diferenţieze; divergenţa creată dintre punctul de vedere ştiinţific şi cel confesional subiectiv este necesar a fi subliniată: „Theology is normally able to asssume that students hold a secure place within the tradition being studied, while religious studies is able to assume only that the student wishes to grasp something of the role of the religion as an aspect of life, and is prepared in pursuit of this quest to turn to cultural areas remote from his own" (Sharpe 1983: 16).

Într-adevăr, o disciplină normativă şi limitată la aserţiunile recomandate de o anumită tradiţie confesională nu mai poate să atingă necesara condiţie de obiectivitate a cercetătorilor religiei, care descriu fără părtinire tot ceea ce observă, indiferent dacă rezultatele lor sunt compatibile sau nu cu o conduită dogmatică: „(...) the pioneers of the academic study of religions (who certainly claimed scientific status) wanted to break away from the polemical, apologetical, or philosophical brief of earlier writers on the religions, whose aim was often to assert the superiority of the Christian religion over and against all others. Description was to take place of evaluation" (Bennett 1996: 9).

Cercetătorul religiilor nu trebuie să fie credincios unui punct de vedere confesional, ci doar credincios evidenţelor. Prin urmare, vom folosi în acest volum informaţii provenite din domeniul teologiei (despre doctrine, credinţe oficiale, texte oficiale, instituţii, practici rituale prescrise, istorie ecleziastică etc.) în măsura în care acestea vor servi comparaţiei între cei doi termeni avuţi în vedere în această cercetare (religia oficială

Scanned with OKEN Scanner

şi religia populară), chiar dacă, spre final, concluziile ne vor arăta imposibilitatea trasării unei graniţe definitive între cele două fenomene şi că însăşi polaritatea lor este produsul artificial al unui anumit moment istoric.

O altă polaritate pe care dorim să o depăşim este cea dintre punctul de vedere consacrat de cercetarea socială occidentală şi tradiţia disciplinelor româneşti care au studiat modelele apropiate ale vieţii arhaice. De asemenea, nici separarea definitivă dintre o religie populară urbană şi una de provenienţă rurală nu este adecvată studiului de faţă, dată fiind continuitatea implicită, aproape neîntreruptă între credinţele şi practicile celor două categorii de performeri. În ciuda apariţiei unor variante simplificate şi desacralizate, în mediul urban, ale marilor rituri legate de apă, acestea supravieţuiesc în oraşele româneşti, fără ca semnificaţia lor magico-religioasă profundă, mai mult sau mai puţin evidentă, să fie total diferită de cea din spaţiul rural.

Propunând o antropologie a urbanului, Nicolae Panea abordează inevitabil problema raportului dintre sociologia şi antropologia create în mediul ştiinţific internaţional şi contextul etnologiei autohtone. El crede că antropologia urbanului se distanţează de sociologie prin obsesia analizării alterităţii şi prin interesul mai pronunţat faţă de complexitatea realităţii. El face de asemenea o critică a etnologului tradiţional şi a etnologiei de tip patrimonial, care s-a obişnuit să-şi „definească demersul prin restituirea globalităţii micilor universuri, imaginate ca lumi mai mult sau mai puţin închise". Această etnologie învechită – produs al îmbinării tradiţiei intelectuale autohtone cu metodele consacrate ale antropologiei sociale engleze şi ale etnografiei franceze a confecţionat produse de natură muzeală şi a performat secţiuni inautentice în social (Panea 2001: 7-8).

Indiferent de perspectiva lor particulară, disciplinele socio-umane care s-au preocupat de religiozitatea „micilor universuri" sunt obligate să demonstreze relevanţa obiectului lor de studiu pentru înţelegerea lumii contemporane intens modernizate, a marelui univers. Cu adevărat, socio-antropologia religiilor ar trebui să integreze în analizele ei experienţe sociale eterogene şi

Scanned with OKEN Scanner

evoluate, şi nu doar fapte particulare, ieşite din comun, obiecte de anticariat. Ea îşi va măsura eficienţa tocmai prin împăcarea perspectivelor şi a conţinuturilor diverse, însă nici unul dintre acestea nu ar trebui trecut cu vederea. Deşi sunt societăţi cu trăsături distincte, ele se învecinează şi se suprapun la nivelul empiric al existenţei. Explicând normalitatea convieţuirii societăţilor industrializate cu cele tradiţionale, Claude Lévi-Strauss vede existenţa autentică a comunităţilor conservatoare ca pe un grup de insuliţe plutind la suprafaţa unui ansamblu mai vast marcat de neautenticitate (Lévi-Strauss 2011: 52).

Defectul esenţial pe care civilizaţia modernă îl găseşte acestor forme de viaţă tradiţională – cel de a fi inerte şi înapoiate – este, crede autorul *Gândirii sălbatice*, determinat de modul nostru imperfect, subiectiv şi deformat de a le privi, de faptul că termenul constant de referinţă rămâne modul de viaţă occidental, considerat eşalon superior. Soluţia pentru remedierea acestei breşe şi pentru aprecierea existenţei veritabile în orice formă s-ar manifesta aceasta ar fi acceptarea particularităţilor propriei noastre culturi, oricât de iraţionale şi inadecvate ni s-ar părea la un moment dat: „Pentru a fi originală şi a menţine faţă de celelalte culturi nişte distanţe care să le permită să se îmbogăţească reciproc, orice cultură îşi datorează sieşi o fidelitate al cărui preţ este o anumită surditate la unele valori diferite, faţă de care va rămâne total sau parţial insensibilă" (Ibidem: 197).

Scanned with OKEN Scanner

3. Conturarea obiectului de studiu. Polivalenţa apelor şi a riturilor

Cercetarea riturilor apei a însemnat asumarea trecerii de la studiul în funcţie de sistemul clasic al obiceiurilor la identificarea unei particularităţi regăsite în structura internă a obiceiurilor, indiferent dacă acestea aparţin compartimentului familial sau a celui sezonier, poeziei magice sau celei calendaristice. Specificul obiectului de cercetat face dificilă strângerea informaţiilor etnografice necesare analizei riturilor respective. Dată fiind diversitatea contextelor în care apa se defineşte ca element ceremonial central sau auxiliu magic în mediul tradiţional, specificăm faptul că în cercetarea de faţă se vor avea în vedere doar riturile şi obiectele rituale integrate în domeniul religiozităţii populare pe care îl vom defini în capitolul următor. Prin urmare, sursele documentare sunt tipologii folclorice generale, atlase etnografice, reviste de folclor, monografii dedicate sărbătorilor calendaristice şi familiale, dar şi anchetele de teren pe care le-am efectuat în Oltenia sud-vestică (judeţele Mehedinţi, Dolj, Olt) şi Moldova nordică (Botoşani, Suceava, Iaşi).

Considerăm că toate aceste surse ne-au condus la conturarea unei imagini adecvate asupra riturilor cercetate, imagine atât a trecutului, cât şi a stării actuale a acestora. Ancheta etnofolclorică efectuată a contribuit într-o mare măsură la explicarea prezentului, dar mai ales la observarea comportamentelor spirituale pe care comunitatea rurală românească din două regiuni diferite ale teritoriului autohton, recunoscute pentru arhaicitatea lor, le interpune în calea schimbării ireversibile a profilului religios al omului contemporan. Atenţia acordată religiei populare inclusiv de cercetători ai spaţiului european secularizat este un argument pentru importanţa elementelor rituale arhaice din zone încă situate în zodia religiosului tradiţional. De aceea s-a acceptat lărgirea

Scanned with OKEN Scanner

câmpului de cercetare a spiritualităţii dincolo de matca socio-antropologiei vestice, şi au fost relativizate şi reevaluate concepţiile despre efectele permanente şi de neoprit ale procesului secularizării – ca mişcare de raţionalizare pe termen lung a societăţilor industrializate şi intens urbanizate, care însă poate coincide cu păstrarea specificului conservator al maselor populare rurale (Ladrière 1984: 116).

Primul chestionar redactat şi aplicat în noul domeniu al sociologiei religiei de la începutul secolului trecut a fost cel realizat de un membru important al şcolii durkheimiene, Gabriel Le Bras. Dar chestionarul respectiv nu studiază propriu-zis manifestările religioase populare, expresia neoficială a dogmelor, ci mai degrabă îşi propune să identifice versiunile locale ale implementării catolicismului în mediul rural francez. Încercarea lui Le Bras este încurajată de o bună colaborare anterioară cu doi reprezentanţi de seamă ai folcloristicii franceze, Arnold Van Gennep şi Pierre Saintyves, precum şi cu *Société de Folklore Français* în anii 30 ai secolului trecut.

Interesaţi de inventarierea practicilor religioase rurale contemporane, şi nu doar a „curiozităţilor" şi structurilor primitive, folcloriştii francezi observă că este necesară o analiză detaliată a modului de sărbătorire în mediul popular a marilor sărbători creştine şi a sfinţilor din calendarul religios. Prin deschiderea sa către aspectul calitativ şi empiric al religiei rurale, Le Bras îşi extinde cercetările dincolo de elementele strict cantitative specifice sociologului. O schimbare este evidentă şi la folcloriştii francezi ai epocii, care îşi orientează investigaţiile spre contemporaneitatea practicilor populare în relaţie cu elementele culturii creştine recente, diferenţiindu-se astfel de şcoala sociologică franceză interesată cu prioritate de cultele primitive ale populaţiilor exotice. Prin urmare, este vorba despre găsirea unei necesare complementarităţi între folclorişti şi sociologi, între eforturilor acestora de a explica religiozitatea populară pe baze documentare temeinice, aşa cum observa un important sociolog francez decis să ia în considerare aportul studiilor de folclor: „(...) il s'agit en some de profiter de l'impulsion donnée par les études folkloriques pour l'étude du contenu religieux, pour tenter de démarginaliser en quelque

Scanned with OKEN Scanner

sorte ces études et les faire se porter sur les zones centrales de la vie religieuse" (Isambert 1978: 126).

Un exemplu grăitor de studiu calitativ şi intensiv este planul de lucru propus de Saintyves pentru studierea vieţii spirituale a ruralilor francezi, parte a unui chestionar folcloric general publicat în „Revue de folklore français" (vol. 2, 1931, p. 302-309). Unul dintre subcapitolele acestui plan se referă direct la *religia populară* şi este organizat în patru secţiuni. Prima dintre ele este dedicată *teologiei populare*, analizându-se concepţii despre Dumnezeu şi spirite divine (aspecte antropomorfe ale divinului, alături de spiritele inferioare specifice culturii creştine: îngeri şi demoni; spiritele morţilor, sfinte şi damnate; lumea cealaltă, raiul şi iadul). A doua secţiune se concentrează asupra *cultelor populare*, în care Saintyves integrează *cultul morţilor* (practici după înmormântare, întreţinerea mormintelor, vizitarea cimitirelor, rugăciuni şi ceremonii funerare anuale, moduri de îmbunare a strigoilor, atragerea ajutorului strămoşilor), *cultul spiritelor naturii* (ale izvoarelor, arborilor, stâncilor, practici superstiţioase şi chiar ceremonii creştine). Nu lipseşte de aici unul dintre cele mai studiate fenomene ale religiozităţii populare, şi anume *cultul sfinţilor* (canonizări neoficiale, pelerinaje la mormintele sfinţilor, la relicvarii şi statui, imaginarul colectiv în perceperea miracolelor, alte practici superstiţioase).

În ceea ce priveşte ultima subsecţiune, se poate observa că aceasta este dedicată sărbătorilor populare, o altă componentă exponenţială a religiozităţii rurale. Sunt studiaţi de asemenea agenţii sacrului din mediul tradiţional, intermediari între Dumnezeu şi om, printre care se numără regele, seniorul, preotul, înzestraţi cu forţă supranaturală în condiţii de criză. Ultima secţiune a planului ar fi trebuit să scoată în evidenţă surse de vulgarizare a creştinismului popular în rândul maselor, printre care se numără catehisme, ghiduri de pelerinaj, vieţi ale sfinţilor (P. Saintyves, *Plan d'enquête global. La vie spirituelle*, în Le Bras et al. 1977: 18).

Gabriel Le Bras, la rândul lui, subliniază că prea puţin au fost investigate motivaţiile care determină poporul francez, catolic prin excelenţă, să nu respecte dogmele religioase.

Scanned with OKEN Scanner

Întrebările de acest gen nu apar nici la slujitorii bisericii, iar studiile teologice rămân la suprafaţa oficială a doctrinelor, fapt care lasă semne de întrebare asupra asemănării ideilor despre suflet ale ţăranilor bretoni şi concepţia animistă a oamenilor primitivi. Încercând să schiţeze o „hartă" a practicii religioase în satele franceze (indicaţii metodologice publicate iniţial în 1936, în „Revue de folklore français"), sociologul religiei arăta că Franţa putea fi împărţită în *regiuni credincioase* („pays de foi"), cu catolici fervenţi, şi *regiuni necredincioase* („pays d'indifférence"), conformându-se aparent cerinţelor creştine, dar care tind să rămână aproape integral păgâne (Gabriel Le Bras, *Premiers traits d'une carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, în Le Bras et al. 1977 : 14). În final, Le Bras recomandă folcloriştilor să studieze în mod special problema creştinismului în corelaţie cu cea a păgânismului în riturile ţărăneşti (Ibidem : 16).

De asemenea, tot Gabriel Le Bras este autorul unui chestionar menit să aducă informaţii despre probele materiale ale credinţelor magico-religioase. Sociologul integrează în această categorie crucile plasate în gospodăriile ţăranilor francezi, fie sculptate, fie pictate, dar şi cele confecţionate din materiale vegetale cu ocazia anumitor sărbători religioase; aceste elemente neoficiale sunt cercetate alături de „iconografia religioasă domestică". Sociologul percepe faptul că multe dintre aceste obiecte sacre sunt folosite de ţăranii francezi cu scop apotropaic.

Astfel, şcoala de sociologie şi folcloristică franceză va face paşi importanţi în acceptarea fenomenului practicilor religioase populare ca obiect de studiu. Cercetători francezi s-au orientat de asemenea spre dimensiunea istorică a acestui fenomen (Le Bras 1942; Febvre 1932). Totuşi, în multe medii academice, cercetarea trecutului religios se loveşte de lipsa surselor documentare care să informeze în mod relevant asupra identităţii populare a fenomenelor spirituale. S-a observat că majoritatea surselor din epoca premodernă poartă amprenta viziunii oficiale intelectuale, care privea aceste manifestări din perspectiva raţionalismului avansat al epocii. Referindu-se la lipsa de adecvare a surselor pentru înţelegerea

Scanned with OKEN Scanner

corectă a vieţii populaţiei tradiţionale, Michel Vovelle numeşte această problemă „tăcerea documentelor"; soluţia propusă de cercetător este pluriperspectivismul, folosirea punctelor de vedere aparţinând mai multor discipline, în speranţa că opinii diverse vor sprijini obţinerea unor concluzii pertinente (Vovelle 1982: 11-18).

Informaţii despre formele şi nivelul pietăţii religioase a maselor în regiunile româneşti medievale apar în jurnalele călătorilor străini; mulţi dintre aceştia erau membrii ai clerului, misionari catolici trimişi de autoritatea papală să verifice gradul de implementare a mesajului oficial în teritoriile limitrofe ale creştinismului răsăritean. Aceştia au fost în general impresionaţi negativ de practicile superstiţioase ale ţăranilor români, susţinute în mod paradoxal de aprobarea şi toleranţa clerului (Grancea 1998: 406). Faptele relatate de misionari nu erau cu mult diferite de cele cu care încă se confruntau autorităţile ecleziastice în lumea rurală occidentală, ameninţată cu ceea ce Jean Delumeau numea „decreştinare" (Delumeau 1977).

În ceea ce priveşte Ţările Române, istoricul Daniel Barbu consideră că nu poate fi vorba despre o îndepărtare a maselor de credincioşi de la mesajul originar al creştinismului, deoarece acestea nu-l îmbrăţişaseră în mod absolut, nici măcar după câteva secole de situare sub egida noii ideologii religioase (Barbu 1991: 110). Una dintre cauzele sesizate constant de cercetătorii acestei conversiuni incomplete este incapacitatea clerului ortodox local, al parohilor rurali de a explica şi transmite dogma în mod coerent şi epurată de orice reminiscenţă magică; astfel, mesajul iniţial este supus unui proces de ruralizare şi laicizare (Cândea 1970: 632-637).

Cercetarea riturilor acvatice trebuie să aibă în vedere elementele materiale ale religiei populare. Sursele de apă sunt nelipsite în topografia rurală. În viziunea ţăranilor, fântâna sau izvorul satului sunt atât un spaţiu cotidian şi utilitar, cât şi unul sacru. Prezenţa crucilor şi a icoanelor în apropierea acestora are o importanţă majoră pentru detectarea concepţiei populare despre sacralitatea apei. Faptul acesta va fi evidenţiat în capitolul destinat tipologizării surselor acvatice, dar şi în contextul relaţionării acestor surse cu riturile funerare. Atunci

Scanned with OKEN Scanner

când ne propunem înţelegerea concepţiei ţăranilor despre sursele acvatice integrate în habitatul lor, informaţiile care stau la baza acestei cercetări sunt multiple şi diverse, deoarece ele dau seama de întrepătrunderea dintre folosirea lor în context ritual şi apartenenţa la cadrul socio-economic al existenţei ţărăneşti. Calitatea utilitară a surselor acvatice amenajate de om nu înlătură capacitatea lor hierofanică, ipostaza lor mitică, relevată încă din riturile de întemeiere, fapt care aduce asemănări ale sfinţirii fântânilor cu obiceiurile de construcţie şi sacrificiile din jurul acestora.

Într-un studiu special destinat „organizării magice a teritoriului ţărănesc românesc", Paul Stahl pleacă de la ipoteza interacţiunii mediului natural, a celui social şi a celui magico-religios sau supranatural. Această conexiune este marcată de numeroasele rituri care valorifică aspectul magic al reperelor spaţiale. Riturile religioase populare au rolul de sublinia valoarea socio-economică a spaţiului rural, esenţială pentru supravieţuirea locuitorilor săi. Valenţa empirică, alături de cea supranaturală le recomandă ca locuri de întâlnire între creştinism şi păgânism, între fiinţe umane şi fiinţe divine, între natural şi supranatural, între privat şi colectiv: „Qu'il s'agisse d'opérations magiques ou des processions religieuses, ce sont les mêmes endroits (limites, routes, entrée, milieu) qui sont retenues de préférence. Il en est ainsi des cérémonies destinées à provoquer ou à faire cesser la pluie, des cérémonies et des fêtes qui marquent la fin des travaux agricoles, des opérations magiques pratiquées nuitamment par les sorcières" (Stahl 1973: 153-154).

Legat în special de valoarea magică a apelor, Stahl menţionează importanţa existenţei unui reper acvatic în domeniul sacrului preţuit de colectivitate: „(...) chaque village dispose d'une source dont le caractère sacré est incontestable" (Ibidem: 154). Autorul menţionează de asemenea legătura apelor *de aici* cu apele *de dincolo*. Grija specială acordată apelor de ţărani este legată de asigurarea lichidului vital pentru tărâmul strămoşilor, fapt garantat de crucile amplasate în apropierea unor fântâni. Un alt element material care indică raportul dintre cultul

Scanned with OKEN Scanner

acvatic păgân şi cultura creştină este prezenţa unor icoane ale Fecioarei Maria lângă surse acvatice (Ibidem: 154-155).

Această întrepătrundere a domeniului material, a celui social şi a celui magico-religios, pe care o prezintă studiul lui Stahl, a stat de asemenea la baza cercetărilor şcolii monografice conduse de D. Gusti. O discuţie asupra modului în care a fost înţeleasă şi studiată religiozitatea populară în cadrul acestei mari direcţii ştiinţifice se regăseşte în analiza din capitolul al doilea dedicată perspectivei teoretice edificată în opera unui reprezentant de seamă al şcolii, şi anume Mircea Vulcănescu.

Prezenţa crucilor în apropierea surselor acvatice subliniază noul lor caracter creştin şi, în acelaşi timp, relevă încercarea de îndepărtare a vechii ipostaze păgâne a acestora. Oscilaţia între esenţa oficial creştină şi cea populară a crucilor şi a apelor este reconfirmată de posibilitatea simbolului creştin de a marca un punct sacru în chiar lipsa sursei acvatice, devenind centru de organizare a sărbătorilor populare şi preluând funcţia socială a lăcaşurilor de cult: „De Bobotează lumea se adună ca să privească sfinţirea apelor. Solemnitatea are loc la crucea din curtea dispensarului. După sfinţire petrecerea are loc între cabinet şi cârciumă" (Popoiu 2008: 191).

O sursă importantă despre obiceiuri legate de crearea şi folosirea rituală a fântânilor îl constituie corpusul de *Documente etnografice româneşti* realizat cu scopul alcătuirii chestionarelor *Atlasului etnografic român*. Informaţiile despre domeniul *Aşezare – Gospodărie* apar de asemenea în volumele despre *habitat* publicate de cercetători de la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu". Date preţioase privitoare la sursele acvatice se regăsesc în capitolul despre „Vatra satului". Printre hărţile *Atlasului etnografic român* care descriu *habitatul* se află câteva care sunt în măsură să ofere o ipostază a răspândirii obiceiurilor legate de surse de apă în comunităţile rurale, cum ar fi harta despre *descoperirea pânzei de apă freatică* (*Atlasul etnografic român* 2003: 73), cea indicând *modurile de folosire* (colectivă, privată) a sursei de apă (Ibidem: 77) şi mai ales cea despre *obiceiurile legate de sursa de apă potabilă* (Ibidem: 79).

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, se poate observa că Oltenia de câmpie este zona cu cea mai densă reţea de răspunsuri pozitive la întrebările despre obiceiurile legate de fântâni. Aceeaşi situaţie se remarcă şi în cazul *Corpusului de documente etnografice* care a stat la baza volumelor din seria *Sărbători şi obiceiuri*, unde fântânile sunt studiate în secţiunea dedicată *vieţii comunitare*.

În primul volum al seriei, închinat Olteniei, printre obiceiurile legate de fântâni şi de sacralitatea apei se găsesc: „alegerea magică a terenului, sfinţirea lui, pusul unui vas cu apă sfinţită şi a banilor de argint (element de purificare), claca de lucru; după terminarea amenajării: slobozirea apei şi pomana fântânii, pusul crucii, momente când se face sfinţirea de către preot"; în plus, sunt menţionate rituri din ciclul pomenilor şi din gesturile magice de obţinere a ploii (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 320).

Spre deosebire de acest prim volum, mai puţine informaţii apar în următoarele, fapt determinat probabil şi de specificul etno-folcloric al altor zone româneşti. Cu toate acestea, unele informaţii de teren pe care le-am obţinut în anchetele noastre din Bucovina şi Moldova au demonstrat că rituri asemănătoare se regăsesc şi aici. Este adevărat că în regiuni unde reţeaua de ape curgătoare de suprafaţă este densă, cum sunt satele de munte din Bucovina, riturile legate de fântâni sunt mai puţin valorizate în comunitatea ţărănească. Totuşi, în ciuda acestei omniprezenţe a elementului acvatic, sfinţirea apelor de Bobotează se realizează nu pe malul unui pârâu local, ci în curtea bisericii, acolo unde apa este adusă în vase speciale de lemn (Gura Haitii, Neagra Şarului – Şaru Dornei, Suceava, ancheta 10.08.2012).

În tipologiile rezultate din răspunsurile la marile chestionare folclorice ale lui Hasdeu şi Densusianu, informaţiile despre riturile legate de sursele acvatice din interiorul vetrei satului se regăsesc la secţiunea dedicată sărbătorilor mobile, la cea a obiceiurilor agrare, a mitologiei populare sau la capitolul general care descrie practicile superstiţioase mărunte. Această situaţie a făcut necesară consultarea corpusurilor în integralitatea lor.

Scanned with OKEN Scanner

Alte chestionare speciale sau tipologii folclorice ne-au oferit informaţii preţioase despre rituri performate cu ajutorul elementului acvatic din cadrul marilor desfăşurări ceremoniale ale calendarului religios-folcloric. Printre acestea se numără sursele despre obiceiul *iordănitului*, un veritabil colindat de Bobotează, care poate fi relaţionat cu alte stropiri sau sfinţiri ale apelor din acest interval. În diverse tipologii dedicate obiceiurilor agrare, s-au putut identifica informaţii despre riturile de oprire a secetei şi de aducere a ploii. În perioada postpascală, în ciclul aşa-numitelor „sărbători verzi", se performează un mare număr de rituri în care apa joacă un rol principal, printre care se regăsesc: *Udatul* din a doua zi de Paşti, oferirea apei de pomană la *Joimari*, aspersiunile ocazionate de ziua Sfântului Gheorghe, riturile de prevenire a secetei realizate sub efigia Sfântului Ilie, stăpânul creştin al ploilor şi furtunilor.

Aceste sărbători de primăvară-vară sunt cu atât mai interesante cu cât se poate observa în ceea ce le priveşte o tranziţie subtilă de la valenţa lor păgână, atunci când sub performate sub jurisdicţia mistică a unor figuri din panteonul popular precreştin (*Caloianul, Paparuda, Tatăl Soarelui* şi *Mama Ploii*), la cea creştină, deoarece ele primesc patronajul sfinţilor creştini (Sfântul Gheorghe, Sfântul Ioan, Fecioara Maria). De asemenea, riturile acvatice din semisfera caldă a anului oscilează între o ipostază periodică, decisă de reperele calendaristice creştine, şi una ocazională, dictată de nevoile empirice stringente ale societăţilor agrare.

Aceeaşi dublă calitate păgână şi creştină observată în cazul sărbătorilor sezoniere ale apei, se menţine şi în ciclul familial. Dintre multiplele contexte în care apa este folosită în acest sistem ritual, le-am discutat aici pe cele care rămân conectate cu un cadru general al semnificaţiilor sacre ale surselor acvatice. De asemenea, am punctat legăturile generate de continuitatea dintre cele două cicluri în cadrul riturilor acvatice. De exemplu, implicarea apei în cultul strămoşilor demonstrează, prin ideile superstiţioase despre *setea mortului* şi riturile de *Joimari*, rolul regenerator şi psihopomp al lichidului vital, şi consacră ipostaza funerară a unor fântâni comunitare. Evidenţierea caracterului hierofanic al unor locuri

Scanned with OKEN Scanner

acvatice apare şi în gesturi din ceremonialul nupţial, amintind de îndepărtate rituri antice. Mai presus de manipularea apei ca obiect şi substanţă binecuvântată, sursa acvatică devine agent ritual, personificat şi invocat în cadrul vrăjilor de dragoste.

În concluzie, informaţiile legate de fântânile şi izvoarele speciale, valorificate ca locuri de cult în mediul popular, apar în diverse surse documentare, de la studii de artă populară despre troiţe şi cruci, alături de cele legate de habitatul ţărănesc, şi până la modul în care acestea devin surse de energie sacră în rituri private sau în mari desfăşurări ceremoniale. Studiul riturilor legate de apă reuneşte în mod organic cultura materială cu cea spirituală, ciclul familial cu cel calendaristic.

Din prisma aceleaşi cosmografii populare, locul acvatic va fi perceput în cercetarea de faţă ca un prag simbolic, exponent al *limen*-ului, reper al diversele tipuri de treceri, de la cele reale la cele abstracte, ambele fiind cunoscute şi folosite de societatea rurală tradiţională. Simbolul acvatic a creat prilejul analizei atât a riturilor de trecere materială, cât şi a unora care ritualizează trecerea simbolică, temporală şi cauzală.

Observând în comparaţie riturile familiale cu cele calendaristice, am constatat o mai mare flexibilitate a sistemului normativ creştin implicat în ceremoniile care vizează scopuri practice. Acestea sunt cu precădere realizate în sezonul cald, atunci când câmpurile cultivate se găsesc într-un moment critic al dezvoltării lor şi timpul este dilatat şi dobândeşte o intensitatea emoţională deosebită (Nicoară 1997: 58). Prin creştinarea reperelor agrare ale calendarului, timpul creştin devine principalul sistem care ordonează activităţile rituale şi cotidiene în civilizaţia rurală.

Asocierea riturilor familiale cu cele calendaristice este încurajată de deschiderea ambelor spre experienţa socială şi mediul comunitar, aceasta fiind una dintre trăsăturile esenţiale ale religiozităţii populare româneşti. Alături de configurarea esenţei sociale a ritualurilor studiate, am considerat necesar să urmărim este cât de mult practicile religioase populare au rămas în spaţiul natural exterior şi cât de mult ele au fost asimilate de edificiul ecleziastic. Am studiat cât de aproape

Scanned with OKEN Scanner

sunt încă aceste ceremonii adresate forţelor naturale de spaţiul lor originar şi în ce măsură structura lor a fost afectată de refugiul în interiorul vetrei satului, al bisericii şi chiar al casei.

Prin urmare, structura cărţii nu urmează nici sistematica celor două mari compartimente rituale – cel al treptelor vieţii umane şi cel al ciclurilor naturale. Ca practici complexe, riturile acvatice pe care am ales să le studiem sunt relaţionate unele cu altele prin legături mitico-magice subtile sau chiar prin raportarea comună la paradigma culturală creştină. Totuşi, ele se asemănă mai ales datorită comportamentului agenţilor rituali în preajma hierofaniilor acvatice şi a efectului pe care gesturile lor îl au în influenţarea lumii de spirite care guvernează aceste locuri.

Scanned with OKEN Scanner

II. ARGUMENTE PENTRU O SOCIO-ANTROPOLOGIE A RELIGIEI POPULARE

Scanned with OKEN Scanner

1. Evoluții și supraviețuiri în comunitatea religioasă contemporană

Încă din Evul Mediu, biserica parohială devine centrul comunității rurale, atât din punct de vedere al practicii religioase, cât și al activităților sociale. Încercând să explice succesul creștinismului, unii cercetători au punctat succesul bisericii în a controla comportamentul credincioșilor: „Success in combating pagan practices was guaranteed only in so far as the church – which monopolised *faith* as *Christianity* and reduced *Christianity* to *church* – was able to exercise adequate control" (Milis 1998: 155). Desigur, actuala sociologie a religiei nu mai reduce modurile colective de organizare ale vieții religioase la ideea de „biserică", așa cum o făcea în mod elocvent și definitoriu Durkheim legând atât de strâns religiosul de social și ridicând instituția de credință la rangul de societate. Modelul durkheimian nu a fost considerat pertinent și nu a fost continuat în cercetarea societăților religioase moderne, în special din cauza faptului că teoria sa era exemplificată printr-o societate primitivă.

O definiție mai atentă la dezvoltarea internă și socială a bisericii a oferit Ernst Troeltsch, într-un context în care aceasta este opusă ideii de „sectă". Pentru Troeltsch, biserica este o unitate tradiționalistă, cu o ierarhie complexă și roluri precise, care a servit drept model de control pentru clasele dominante ale societății. Biserica întărește legătura și datoria individului față de instituția credinței sale, încât aceasta devine uneori destinatarul gesturilor de reverență, în detrimentul ființelor spirituale pe care le reprezintă. Un alt important atribut al instituției ecleziastice este că membrii săi se nasc în interiorul său și nu sunt așteptați să fie afiliați conștient, prin propria voință la valorile respectivei comunități (Troeltsch 1931).

Atunci când studiază problema conflictelor din creștinătatea medievală (secolele al XI-lea – al XIII-lea) din perspectiva mișcărilor religioase eretice, Gabor Klaniczay subliniază

Scanned with OKEN Scanner

complexitatea universului simbolic al oamenilor acelui timp, văzut din perspectiva religiozității, şi realizează faptul că nu doar abundenţa surselor istoriografice dădea seama de aceste elemente mai mult seculare decât religioase (civilizaţia de curte, centrele urbane, formele populare de spiritualitate laică) ci că aceste fapte fuseseră luate în considerare şi studiate inclusiv de antropologii şi sociologii interesaţi de simboluri, ceremonii, sisteme culturale şi ideologice. Şi atunci, acceptând eterogenitatea acestui câmp de studiu, ajunge să-şi pună două întrebări: „Once the various conflicting currents emerged, what means were available for expressing critical, nonconformist attitudes within the Christian culture of the age? And how did the Church try to counter this religious nonconformism, apart from debate, excommunication or the use of force (coercion, persecution)?" şi „What were the diverging types of religion that were held togheter by the Church and the culture of the age, and that counterbalanced each other, thus assuring the enduring stability of medieval Christianity?" (Klaniczay 1990: 1). Istoricul maghiar este deci interesat mai puţin de perspectiva teologică, de capitalul simbolic al instituţiei ecleziastice, ci mai mult de implicaţiile simbolice ale comportamentului de zi cu zi, în care „câmpul religios" (Pierre Bourdieu) este încărcat de numeroasele interferenţe ale actorilor şi mişcărilor religioase, toate acest instanţe având în comun căutarea resurselor supranaturale de asigurare a existenţei.

Practica religioasă nu este însă sinonimă cu frecventarea bisericii. Marile sondaje sociologice orientate spre măsurarea gradului de religiozitate a europenilor au subliniat popularitatea unei vieţi spirituale „în afara bisericii" (Pollack 2003: 237), în care s-ar putea integra inclusiv forme tradiţionale de comportament ritual, chiar dacă cercetările de gen nu au în vedere în general aceste tipuri de practici extraecleziastice.

Unul dintre cele mai pertinente contexte de explicare sociologică a practicilor superstiţioase, în care am putea situa modelul românesc al religiozităţii populare este cel al teoriei avansate de Pippa Norris şi Ronald Inglehart. Aceştia consideră că divergenţele între zone secularizate şi cele încă intens religioase ale lumii ar fi implicaţiile sentimentului de

Scanned with OKEN Scanner

securitate existenţială a unei comunităţi. Astfel, cartea lor apărută în 2004 se doreşte „a revised version of secularization theory that emphasizes the extent to which people have a sense of existential security – that is, the feeling that survival is secure enough that it can be taken for granted. (...) We believe that the importance of religiosity persists most strongly among vulnerable populations, especially those living in poorer nations, facing personal survival-threatening risks. We argue that feelings of vulnerability to physical, societal, and personal risks are a key factor driving religiosity and we demonstrate that the process of secularization – a systematic erosion of religious practices, values, and beliefs – has occured most clearly among the most prosperous social sectors living in affluent and secure post-industrial nations" (Norris, Inglehart 2004: 4). Ei încearcă să explice astfel diferenţa, demonstrată de statisticile sociologice, între exprimarea unor credinţe şi valori religioase de către indivizi aparţinând unor naţiuni puternic secularizate şi scăderea interesului la nivelul practicilor religioase, o atenuare a rolului religiei în existenţa lor cotidiană: „But in these societies the importance and vitality of religion, its ever-present influence on how people live their lives, has gradually eroded" (Ibidem: 5). Prin urmare, Norris şi Inglehart cred că sociologii ar trebui să privească mai atent la ceea ce oamenii *fac*, nu la ceea ce ei *spun*.

Cei doi cercetători pornesc de la ideea că religia era necesară, în epoca pre-industrială şi pre-modernă, pentru a explica, opri sau măcar atenua catastrofe personale, boli contagioase, dezastre naturale, războaie internaţionale. Rezolvarea tuturor acestor probleme era pusă, în comunităţile tradiţionale, în grija unor forţe supranaturale, a magiei primitive, intervenţiei divine sau pur şi simplu lăsate în seama sorţii oarbe: „The inhabitants of poor nations remain highly susceptible to premature death – above all from hunger and hunger-related diseases. They also face sudden disasters from drought or flood, or weather-related emergencies. Poor nations have limited access to the basic conditions of survival, including the provision of uncontaminated water and adequate food, access to effective public services offering basic

Scanned with OKEN Scanner

healthcare, literacy, and schooling, and an adequate income. These countries also often face endemic problems of pollution from environmental degradation, conditions of widespread gender inequality, and a legacy of deep-rooted ethnic conflict. Lack of capacity to overcome these difficulties arises from corruption in government, an effective public sector, and political instability. Poor nations often have weak defenses against external invasion, threats of internal *coup d'etat*, and in extreme cases, state failure." (Norris, Inglehart 2004: 14). De fapt, perspectiva propusă de cei doi cercetători readuce atenţia asupra perspectivei funcţionaliste atât de puternic ancorată în studiul religiei de către antropologia socială şi sociologia religiei în prima parte a secolului trecut, pornind de la Durkheim şi cercetarea cultelor totemice (1912). Se ajunge astfel la un curent antropologic în care accentul s-a pus pe sistemul de acţiuni performate de actorii religioşi în vederea susţinerii valorilor şi credinţelor comunităţii lor. Durkheim însuşi prezisese moartea societăţii religioase omogene şi considera că în viitoarele forme de viaţă umană, funcţia religiei va fi luat de instituţii seculare specializate. Acest fenomen, aflat sub incidenţa mecanismului secularizării, este numit de specialişti „raţionalizare funcţională" sau „detradiţionalizare" a fenomenului religios (Jagodzinski, Dobbelaere 1995: 115).

De asemenea, Norris şi Inglehart fac diferenţa esenţială între societăţile predominant agrare şi cele industriale, sugerând faptul că primele dintre acestea sunt prioritar supuse influenţelor impredictibile ale mediului înconjurător, situaţie care generează o insecuritate generalizată şi o nevoie mai mare de subordonare a forţii lor unor forţe supranaturale. Se pleacă de la premisa că marile religii ale umanităţii oferă, la nivelul funcţional cel mai sintetic, sublimarea anxietăţii provocate de condiţiile instabile de viaţă, o liniştire creată prin asigurarea în existenţa unei autorităţi sau a unei supraputeri care veghează asupra fericirii colective. Oamenilor li se oferă această liniştire în schimbul, împărtăşirii unor credinţe şi a performării unor ritualuri de atragere a bunăvoinţei, de menţinere a relaţiei cu aceaste puteri supranaturale. Şi mai importantă este această nevoie în societăţile agrare, în comparaţie cu cele industriale,

Scanned with OKEN Scanner

tocmai fiindcă primele sunt cele mai dependente de condiţiile mediului înconjurător, ceea ce subliniază în mod clar cei doi autori: „In agrarian societies, humanity remains at the mercy of inscrutable and uncontrollable natural forces. Because their causes were dimly understood, people tend to attribute whatever happened to anthropomorphic spirits or gods. The vast majority of the population made their living from agriculture, and were largely dependent on things that came from heaven, like the sun and the rain. Farmers prayed for good weather, for relief from disease, or from plagues of insects" (Ibidem: 19).

În ţărilor Europei vestice, s-a vorbit despre un proces de secularizare determinat de anumite schimbări generate de Reformă; aceasta nu doar a mobilizat modificări profunde în structurile ecleziastice şi doctrinare, ci şi a atenţionat, încă din faza ei timpurie, asupra mulţimii elementelor superstiţioase necesare a fi îndepărtate. Spre deosebire de această situaţie, în cadrul vieţii religioase a estului Europei, această purificare de tradiţional şi popular nu a fost condusă în mod intenţionat şi centralizat.

Într-o recentă lucrare colectivă realizată de trei mari specialişti contemporani ai sociologiei religiei, promotori de teorii cu puternic impact în acest domeniu, apare o întrebare asupra statutului religios special al celor două ţări recent acceptate în Uniunea Europeană, România şi Bulgaria. Conservatorismul vieţii spirituale a celor două naţiuni ortodoxe va fi, crede Peter L. Berger, serios avariat de fenomenul aşa-zisei „eurosecularităţi", fapt întâmplat deja în Grecia, singura ţară ortodoxă deja afiliată comunităţii europene. Sociologul are în vedere o directă proporţionalitate între absorbţia naţiunilor în noile structuri politice şi economice şi scăderea religiozităţii în rândul cetăţenilor lor: „I would venture a prediction: countries are pulled into secularity to the degree by which they are integrated into Europe. This is already noticeable in Ireland and Poland. I doubt whether Eastern Christian Orthodoxy will provide immunity against this cultural penetration. The case of Greece would seem to confirm this view; it remains to be seen what happens in

Scanned with OKEN Scanner

Romania and Bulgaria as they too are absorbed into Europe" (Berger, Davie, Fokas 2008: 11).

Care are fi, în concluzie, motivaţiile pentru supravieţuirea viziunii religioase tradiţionale în comunităţile populare româneşti? Mai este posibilă o acceptare a breşelor de supranatural în existenţa cotidiană a unei societăţi contemporane? Un răspuns este oferit de chiar cercetătorii secularizării, care nu consideră că supranaturalul a fost expulzat total şi definitiv din cotidianul raţional al europenilor. Credinţa în posibilitatea sacrului, fie că aceasta se integrează în viziunea religioasă populară sau în cea creştină oficială nu dispare, ci este doar împuţinată, alungată în zonele de umbră ale motivaţiilor oamenilor de a acţiona. Relativizarea contemporană a omniprezenţei sacrului echivalează, crede Peter L. Berger, cu exorcizarea avansată a temerilor noastre existenţiale, o atenuare a ceea ce sociologul religiei numeşte „partea nocturnă" a vieţii umane. Este ceea ce a reuşit să facă procesul de secularizare, care în acelaşi timp a supraestimat ipostaza diurnă a vieţii spirituale, cea a sacrului îmblânzit, care nu mai generează temeri mistice (Berger 1990: 84).

Scanned with OKEN Scanner

2. Încercări de explicare şi definire a religiei populare

Secolul Luminilor, cu viziunea sa critică asupra manifestărilor religioase, a însemnat, la nivelul discursului teologic, apariţia conştientizării existenţei religiozităţii populare, care reprezenta complementul riturilor şi credinţelor oficiale ale instituţiei ecleziastice (*Hochreligion*), dubletul său practic, *le vécu*. Sintagma „religiöse Volkskunde", folosită în 1904 de către un pastor luteran, era integrată în titlul articolului său (*Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie*), în care se arăta interesat de aspectele psihosociale ale vieţii religioase, ca parte a obiectului de studiu pentru o „teologie practică". Intenţia sa era de a acorda sfaturi tinerilor clerici care urmau să înfrunte realitatea populară a religiozităţii, regăsită în parohiile lor rurale, o realitate diferită de cea dogmatică (Brückner, Wedgwood 1968: 161). Dacă unii specialişti au identificat religia populară ca ipostază rurală a tradiţiei ecleziastice, alţi cercetătorii occidentali au numit-o „religie trăită" (franc. *religion vécue*, engl. *lived religion*) şi „religie locală" sau „cultură religioasă locală".

În majoritatea cazurilor, cercetătorii au optat pentru un model bipolar al încadrării religiei populare, în care sunt marcate variatele opoziţii ce separă un compartiment al religiozităţii (ecleziastic, urban, filosofic, dogmatic, livresc, univoc) de un altul (popular, rural, practic, oral, iliterat, multivoc). Respectivul model bipolar a fost implementat din motive de politică ecleziastică în mediile catolice sau protestante occidentale, fiind astfel marcat de emblema autorităţii. Fiindcă Biserica ortodoxă românească nu a avut un discurs de putere pregnant în mediul românesc, religia „legală" sau „religion de départ" (în termenii lui Jean Séguy) şi cea populară („religion moins régulée, réellement vécue") nu au reprezentat şi nu reprezintă două categorii incompatibile, ci

Scanned with OKEN Scanner

complemente ale aceleiaşi realităţi „de plecare" (Séguy 1977: 37). Definirea integratoare propusă de D. Yoder serveşte la acceptarea atât a elementelor pasive sau a supravieţuirilor din vechea religie precreştină, cât şi a elementelor active sau creative, adaptări ale creştinismului dogmatic la realităţile comunităţilor în care a fost implementat (Yoder 1974: 14).

Mai aproape de perspectiva fenomenologică a religiozităţii s-ar putea situa propunerea unui alt etnolog american, care consideră ca defavorizantă şi limitativă caracterizarea religiei populare ca „neoficială" sau ca sumă de supravieţuiri ale unui stadiu anterior de civilizaţie. Un exemplu din această categorie este definirea religiei populare japoneze de către unul dintre primii specialişti care au cercetat monografic un sistem religios naţional şi l-au făcut cunoscut lumii occidentale: „Vague magico-religious beliefs, many of which are survivals or successors of archaic and primitive elements" (Hori 1968: 1). În schimb, Primiano numeşte această realitate nesistematică „religie vernaculară", o alternativă la reducţiile psihologice ale folcloriştilor şi la pozitivismul istoricilor sociali. Se observă că Primiano vede studiul religiei vernaculare dintr-o perspectivă fenomenologică, deoarece consideră că acest nivel al spiritualităţii trebuie abordat prin prisma experienţei credincioşilor, a percepţiilor acestora („experience-centered approach") şi că definirea ca masă de superstiţii a religiei poporului împiedică apropierea autentică de această realitate (Primiano 1995: 37-56).

Uneori, aparenţa creştină a unor texte considerate în general de către autorităţile ecleziastice medievale drept păgâne şi respinse de către aceştia este mai importantă decât lasă să se întrevadă discursul teologic sau cel etnologic, aşa cum încerca să atragă atenţia etnologul Dumitru Pop: „Fără a nega şi nici măcar a minimaliza rolul structurilor ancestrale, va trebui să analizăm astfel cu atenţie şi obiectivitate şi contribuţia creştinismului în geneza şi evoluţia culturii populare, contribuţie care uneori a fost exagerată nejustificat, iar alteori a fost negată într-un mod şi mai puţin nejustificat" (Pop 1992: 311).

Încă din primele secole ale erei noastre, apologeţii şi misionarii creştini au observat că este mai dificilă creştinarea populaţiei rurale, aceasta arătându-se mai rezistentă la schim-

Scanned with OKEN Scanner

bare. O interesantă mărturie asupra strategiei de sublimare a vechilor concepţii păgâne se găseşte în viaţa unui misionar important al secolului al IV-lea, Martin, episcop de Tours, despre a cărui activitate a scris, în anul 296, Sulpicius Severus. Biograful lui Martin aprecia modul în care acest apologet creştin a tolerat bine conservatele manifestări păgâne cu scopul de a le transforma treptat în realităţi creştine: „Realising the powerful attraction of the sanctuaries and the periodic celebrations which brought together there the population of the surrounding countryside, Martin had the astuteness not to change traditional customs, but to substitute *in situ* the Christian chapel for the pagan shrine" (Fontaine 1967: 760).

Mulţi istorici ai religiei populare au încercat să reconstituie semnificaţia cuvântului *superstiţie* în diacronia sa. Rădăcinile termenului pornesc din Antichitatea clasică şi se observă că încă de atunci el avea o semnificaţie peiorativă, denumind manifestări şi idei magico-religioase aflate în permanent contrast cu credinţa şi practica oficială a cetăţii. De fapt, ca şi în alte dezbateri terminologice, sensul cuvântului este mereu controlat şi modificat de utilizatorii şi receptorii săi. De pildă, pentru păgânii Imperiului Roman, *superstiţie* era considerată religia creştină incipientă, în timp ce creştinii îi considerau superstiţioşi pe romanii rămaşi păgâni (Martin 2005).

Dezideratul de a epura superstiţiosul de încărcătura sa ideologică a fost dificil de pus în practică, fiindcă, aşa cum subliniază un cercetător care încearcă să construiască o panoramă obiectivă a mişcărilor religioase în societăţile tribale, în ciuda numeroaselor proiecte de atingere a nivelului de optim de obiectivitate, sociologia religiei rămâsese profund îndatorată începuturilor sale ecleziastice şi memoriei culturale iudeo-creştine a primilor săi promulgatori: „The sociology of religion has suffered for a long time in captivity to its own concepts. The captivity occured partly because of the difficulty of establishing adequate generalizations about complex and highly diversified phenomena, and partly because of the derivation of concepts from the Christian tradition of the West and its theological formulations. In the wider perspective of

Scanned with OKEN Scanner

history, Christianity and sociology are, of course, related phenomena in the cultural inheritance of the western world" (Wilson 1973: 9). În plus, la această dominare a privirii părtinitoare se adaugă polisemantismul şi ambiguitatea terminologiilor folosite de sociologii religiei: „The lack of uniform terminology in reference to even everyday phenomena in the field. Each analyst, dissatisfied with existing terms, feels not only the need, but almost the obligation, to coin a new terminology for his concepts and categories. (...) Consequently, comparison becomes difficult. The standard terms in which it can be undertaken are always likely to be inexacte. Sociologists are perhaps committed to believing that there are a number of important qualitative similarities among widely spread local and individual phenomena which justify both their cateogories and their generalizations" (Ibidem: 10).

Unii cercetători au observat acest risc şi au încercat să îl înlăture: „In approaching the subject our main consideration was not to do so retrospectively, armed either with the cultural criteria and moral bias of the Christian believer or with the hindsight at our disposal. It is in this spirit that we have systematically avoided the use of the patterns and models of modern disciplines when seeking to understand spiritual belief in another age. Instead we have tried to the best of our ability to approach late antiquity in an objective mood, concentrating on the sources" (Athanassiadi, Frede 2002: 4).

O altă istorie terminologică încărcată de prejudecăţi culturale a celor care au scris cronica primelor secole creştine, este cea a cuvântului *păgân*, asociat cu specificul epocii politeiste. Astfel, termenul *păgânism*, aşa cum apărea el în Antichitatea târzie, a fost mereu factorul opus monoteismului creştin aflat în ascensiune în acea perioadă. Este evident atunci de ce semnificaţia culturală a termenului este tributară viziunii creştine a timpului. Se cunoaşte faptul că latinescul *paganus* însemna „ţăran", „rustic", „analfabet" sau „neînvăţat" şi se plasa în perfectă opoziţie cu termenul „creştin". Cuvântul apărea de asemenea în texte de jurisdicţie ecleziastică, pentru a descrie crime din seria „superstitio, error, crimen, insania", sau de fenomene de idolatrie şi înapoiere culturală (Ibidem).

Scanned with OKEN Scanner

Se remarcă şi folosirea termenilor care iniţial nu aveau o încărcătură peiorativă, ci serveau la delimitări etnice, ca *ethnikos* sau *gentilis*. *Ethnikos* şi *ethnos* corespundeau, iniţial, termenilor ebraici din Vechiul Testament care făceau referire la naţiuni sau triburi diferite de „poporul ales". Însă, treptat, în context creştin, *ethnikos* devine nu doar sinonim cu *păgân*, individ situat în afara comunităţii sacre, ci o populaţie care trebuie convertită de misionarii creştini.

Bazându-se pe surse documentare de istorie culturală, cercetătorii contemporani au încercat să explice raţiunile menţinerii atitudinilor religioase păgâne, de la epoca veche în care ilegalitatea lor începuse să fie demonstrată şi până astăzi. Ajungând la concluzii asemănătoare cu cele ale sociologilor religiei, istoricul belgian Ludo Milis, editor al unui volum intitulat paradoxal, dar relevant „Evul Mediu păgân", formulează un posibil răspuns la întrebarea asupra motivelor supravieţuirii elementor păgâne: „Why? There are only two possible answers: either the phenomenon related to a function which Christianity had failed to cater for, or Christianity lacked the means adequately to impose its will (...) Aspects of paganism had a chance of surviving only if they fulfilled specific religious functions with which Christianity and the church were not concerned or for which they made no provision – none, at least, that gave a greater transcendent, social or personal return for the *believer*" (Milis 1998: 152).

La fel ca Norris şi Inglehart, Milis crede că, în cele din urmă, ceea ce trebuie să „rezolve" religia este problema centrală a fiinţelor umane, şi anume instabilitatea existenţei. În acest sens, au dispărut treptat acele elemente păgâne care n-au mai servit la nivel practic comunităţii creştine. Pe de altă parte, conservarea altora s-a produs datorită lipsei unei alternative salvatoare în sistemul ritual creştin. Prin urmare, creştinismul nu a reuşit să rezolve anumite nevoi ale publicului său, astfel că acestea au rămas să fie îndeplinite de practici precreştine: „This religion offered no solution to earthly problems, except by fleeing from all things earthly (...). It was to fill such practical gaps in the new faith that people continued to have recourse to the old ideas and usages. (...) But

Scanned with OKEN Scanner

wherever these notions came from, the intention was always to take actions directly, not settle for the new-fangled acquiescence of the Gospel of Jesus (...) Phenomena had to be induced which had a coercive effect. Pagan forms were 'received' then to fill gaps in the new doctrine" (Ibidem: 153).

Împreună cu alţi istorici ai Evului Mediu, Milis contestă faptul că că viziunea şi riturile păgâne ar fi fost sublimate de cele creştine şi că reminiscenţele păgâne ar fi gradual îndepărtate pe măsura modernizării globale a existenţei omului contemporan. Milis crede că, din contră, elementele păgâne au fost strâns legate de cultura creştină şi pierderea unora dintre ele astăzi este nu efectul succesului atât de mult aşteptat al conversiunii complete, ci urmarea secularizării şi raţionalizării care afectează întregul câmp religios, fie că este vorba despre manifestări canonice, fie nacanonice.

Aşa cum au observat importanţi teoreticieni ai religiei populare care s-au concentrat cu prioritate pe Evul Mediu târziu şi începutul epocii moderne, ceea ce prevalează în configurarea practicii religioase a maselor nu este existenţa unui cod oficial pe care acestea să-l urmeze, ci gradul de autoritate a instituţiei care controlează focarele de putere magico-religioasă. Situate în afara unei epurări strategice a structurii sale interne de relicvele păgâne, creştinismul catolic şi cel ortodox şi-au păstrat funcţia de a oferi credincioşilor ajutor în scopuri mundane prin intervenţii miraculoase şi mijloace magice.

Creştinii ortodocşi de rând şi-au păstrat credinţa în eficienţa obiectelor, efigiilor, persoanelor sau locurilor sacre pentru rezolvarea problemelor apărute în existenţa lor cotidiană. Biserica ortodoxă nu a încercat doar să descurajeze catehetic apelul la vechile practici superstiţioase, ci mult mai important a fost că a răspuns ea însăşi cererii maselor printr-o ofertă diversificată. Este ceea ce subliniază Keith Thomas, marele istoric al transformărilor petrecute în inventarul credinţelor superstiţioase şi al relaţiei lor cu doctrina oficială în spaţiul anglo-saxon ulterior Reformei: „Although theologians drew a firm line between religion and superstition, their concept of 'superstition' always had a certain elasticity

Scanned with OKEN Scanner

about it... In general, the ceremonies of which it disapproved were 'superstitious'; those which it accepted were not. As the Councile of Malines ruled in 1607: 'It is superstitious to expect any effect from anything, when such an effort can not be produced by natural causes, by divine institutions, or by the ordination or approval of the Church'. If the people were going to resort to magic anyway, it was far better that it should be a magic over which the Church maintained some control" (Thomas 1971: 48-49).

Acest gen de atitudine explică conviețuirea practicilor magice păgâne cu cele creştine şi în mediul rural românesc, împăcarea intervenției preotului paroh în sfințirea apelor cu aspersiunile efectuate de *iordănitori*, alăturarea mijloacelor magice de îndepărtare a secetei cu cele recomandate de tradiția bisericească. Din această colaborare s-au putut naşte forme mixte, care împăcau deopotrivă dogma ortodoxă recunoscută pentru flexibilitatea ei şi necesitățile mundane ale țăranilor. De asemenea, este de reținut opinia teoreticienilor religiei populare care au subliniat că aceşti creştini de rând nu au fost nişte „receptacule passive" ale dogmei, absorbind mesajul religios aşa cum el era transmis de către cler, ci instanțe creative, capabile de adaptare a resurselor magico-religioase canonice sau necanonice la propriile scopuri: „After all, laymen an lay women were sometimes active, indeed innovative, in sacred matters, whether it was in establishing new shrines, elaborating religious drama, striking out in religious violence, ordering and illustrating religious material in new ways in printed books, setting up new aeeangements for charitable giving, or thinking up 'heretical' ideas" (Zemon Davies 1974: 309).

Scanned with OKEN Scanner

3. Religiozitate populară şi solidaritate rituală în spaţiul rural românesc

Religiozitatea populară din spaţiul rural românesc poate fi studiată din perspectiva recentelor teorii despre secularizarea societăţii europene. Datele sociologice cantitative relevă continua importanţă pe care fenomenul religios o are în spaţiul românesc. Această conservare este încurajată de funcţia pe care sărbătorile populare o au, atât în condiţii normale de viaţă, cât şi în situaţii de necesitate, în existenţa populaţiei rurale autohtone, generând coerenţă socială şi solidaritate.

Capitolul de faţă are drept scop demonstrarea specificului comunitar al practicii religioase româneşti, aşa cum se dezvăluie aceasta în ruralul tradiţional. Adaptând câţiva termeni ai studierii fenomenului religios în mediile sociologice internaţionale la realitatea autohtonă („tradiţie", „religie populară", „ritual", „solidaritate") şi folosind rezultate ale cercetărilor etnografice de teren, vom încerca să subliniem conservarea, în spaţiul românesc, a unor elemente ale religiozităţii pe care lumea occidentală le-a pierdut în ultimele decenii de puternică modernizare a valorilor publice. Abordarea curentă îmbină punctul de vedere al sociologiei cantitative cu informaţiile oferite de etnografierea intensivă şi monografică a unor puncte etno-folclorice din România, recunoscute pentru rezistenţa lor la schimbarea socială. Astfel, structura capitolului reflectă această dublă atenţie acordată recentelor perspective metodologice şi terminologice generate de sociologia religiei, o sociologie a semnelor secularizării – în relaţie cu modul în care intervine această teorie în determinarea peiorativă a specificului retrograd şi a fosilizării vieţii religioase româneşti – şi realităţile rurale detectate cu ajutorul clasicelor instrumente etnografice, din partea a doua a studiului. Cele două subcapitole ale analizei datelor de teren, care au în centru o teorie a *solidarităţii rituale* (*de necesitate* şi *de sărbătoare*) propun o formulă neo-

Scanned with OKEN Scanner

durkheimiană pentru investigarea practicilor religioase rurale şi, mai ales, a funcţiilor sociale îndeplinite de respectivele ceremonii colective.

În contextul cercetărilor actuale de sociologie a religiei, care pun în evidenţă particularizările locale sau regionale ale modelului european al secularizării, vom încerca să analizăm situaţia românească în ipostaza sa rurală. Ataşamentul românilor pentru fenomenul religios a fost motivată de către specialişti prin insecuritatea socio-economică, lenta modernizare, asocierea ortodoxismului cu naţionalismul sau revirimentul post-comunist al religiozităţii după epoca propagandei ateiste. Desigur, una dintre explicaţiile posibile este că prezervarea atitudinilor religioase într-o epocă a secularizării ar fi rezultatul unui îndelungat proces de interferenţă a valorilor tradiţionale seculare cu cele religioase, a culturii populare cu cea bisericească, acestea două reflectându-se şi susţinându-se reciproc. O anumită stabilitate a religiozităţii româneşti tradiţionale nu poate fi însă detaşată de contextul schimbărilor intervenite în profilul detaliat al românului religios, mai ales în ceea ce priveşte exteriorizarea credinţelor sale. Modificările modelului de comportament religios sunt încurajate de ruptura dintre nivelul abstract, al mentalităţilor şi credinţelor individuale şi reflexul lor exterior, public, comunitar. În cazul românesc, vom pleca de la premisa unui încă puternic sentiment de coeziune la nivelul comunităţilor rurale, fapt care modelează în mod specific manifestări religioase vizibile.

Cercetarea noastră are în vedere sondarea unor aspecte implicite şi explicite ale religiozităţii tradiţionale româneşti, aşa cum se detaşează ele în tranziţia de la comunitatea arhaică de credinţe şi practici împărtăşite la grupul rural, în care religiozitatea „difuză" sau „implicită" motivează încă practici rituale comune, reflectând solidaritatea ocazională a membrilor săi. Faptul că România este ţara cu cea mai vizibilă creştere a practicii religioase în întreg spaţiul european, după căderea blocului comunist, aşa cum indică măsurătorile sociologice ale valorilor europene, *European Values Survey* (Rusu şi Comşa 2010: 114) este unul dintre argumentele existenţei unor procese psiho-sociale specifice realităţilor autohtone.

Scanned with OKEN Scanner

Plasând alături tradiţia populară seculară şi cea generată şi conservată în interiorul instituţiei ecleziastice, vom adopta o definire a ideii de *tradiţie* care să corespundă ambelor ipostaze, seculară şi religioasă, şi de unde să pornim la rediscutarea, în modernitatea târzie, a celor două categorii. În acest scop, vom utiliza definiţia oferită de sociologul Anthony Giddens: „Tradiţia este o modalitate de a manevra timpul şi spaţiul care introduce orice activitate sau experienţă particulară în continuitatea trecutului cu prezentul şi viitorul, acestea la rândul lor fiind structurate de practici sociale recurente" (Giddens 1990: 37). Critica lui Giddens la adresa teoriilor despre tradiţie în modernitatea târzie l-a condus pe savantul britanic la necesara distincţie între tradiţia „pură", compactă şi ceea ce astăzi numim în mod inerţial „tradiţie", dar care de fapt este o „presupusă tradiţie" (*sham tradition*). Deceniile de modernizare n-au putut să nu afecteze ceea ce astăzi primeşte numele de „tradiţie arhaică". Cu toate acestea, nici nu putem fi de acord că acest termen, asociat unei realităţi autohtone conservatoare, rămâne un simplu construct teoretic (de cele mai multe ori prezent în discursul etnologilor) sau o relicvă conceptuală. Definiţia lui Giddens ne poate conduce la recunoaşterea unor aspecte ale tradiţiei rurale româneşti şi, în special, prin ceea ce el numeşte „practicile sociale recurente".

În ceea ce priveşte definirea, în capitolul de faţă, a ritualului din perspectiva cadrului social de performare şi din cea a credinţelor şi ideilor metafizice care îl influenţează, vom utiliza acest concept în sensul său general, de acţiune stereotipă şi schematizată, dovedindu-se efectivă pentru agregarea participanţilor, sudarea unor relaţii interpersonale în mediul larg al comunităţii: „Eficacitatea ritualului sporeşte vitalitatea participanţilor şi îi leagă unii de alţii, sporeşte identificarea lor cu obiecte simbolice ale comunicării, intensifică şi conexiunea participanţilor şi a obiectelor simbolice cu audienţa, acea importantă comunitate în sensul cel mai larg" (Alexander 2004: 527).

De asemenea, vom apela la definirea clasică a solidarităţii – „comunitate de interese, idei, credinţe, sentimente, opinii, generatoare ale unui mod unitar de acţiune"

Scanned with OKEN Scanner

(Filipescu 1993: 596) şi vom pleca de la premisa funcţională a coeziunii rituale, cu gradele sale diverse de consens şi adeziune, care, în structuri rituale tradiţionale „generează persoanelor din grup un grad ridicat de satisfacţie, confort psihologic, un sentiment de securitate" (Ibidem: 113).

Practicile sociale integrabile în religiozitatea exprimată confirmă şi reconfirmă tradiţia ortodoxă românească, în ciuda pierderilor de semnificaţie sau a refuncţionalizărilor contemporane. Caracterul vădit social al fenomenului religios românesc, sugerat şi de perspectivele dogmaticii ortodoxe, încurajat de tipuri de coeziune comunitară rurală şi de relaţia tradiţională cu alte elemente de cultură autohtonă va fi analizat ţinându-se cont de dezbaterile sociologilor în privinţa dominantei private sau publice a religiei în modernitatea târzie, dar şi punându-se sub semnul interogaţiei urbanizarea ca unul dintre factorii esenţiali care a încurajat secularizarea în Europa. De asemenea, vor fi folosite ca sprijin în analiză radiografierile terenului românesc al religiozităţii contemporane, realizate de sociologi cu folosirea prevalentă a instrumentelor cantitative. Prin apelul la complementul etnologic al cercetării vieţii rurale, vom încerca să atenuăm dificultăţile apărute în abordarea structurilor de profunzime ale religiozităţii româneşti, inevitabil neglijate în cuantificările sociologice ale ideilor şi practicilor religioase. Un reper important în completarea acestui tablou parţial vizibil va fi oferit de investigarea rolului local pe care-l au ceremoniile religioase cu profil comunitar, aşa cum se observă acestea în rezultatele unor cercetări de teren în câteva sate româneşti din Moldova nordică şi Oltenia sudică, folosite ca studii de caz asupra cărora se vor proba teoriile sociologice ale religiozităţii contemporane. Rolurile psiho-sociale al ritualurilor comunitare ocazionale vor fi puse în relaţie cu tradiţia seculară şi religioasă, dar şi cu specificul „colectivistic" al societăţii religioase româneşti.

Scanned with OKEN Scanner

3.1. Secularizarea şi vitalitatea religiozităţii populare româneşti

Realităţile vieţii religioase au suferit schimbări care atrag atenţia nu doar disciplinei sociologice de ramură, sociologia religiei, ci şi altor discipline, ca urmare a multiplelor efecte pe care secularizarea le-a avut în planul relaţiilor şi instituţiilor sociale. O turnură importantă a sociologiei religiei este studierea teoretică şi la nivel empiric a variabilităţii de manifestare a secularizării şi a funcţionării religiei în spaţiul socio-politic conform realităţilor naţionale sau regionale, în teza „modernităţilor multiple", teză opusă paradigmei omogenizării identităţilor europene. Aparţinând specificului românesc al vieţii spirituale, religiozitatea populară autohtonă modelează specific experienţa religioasă a comunităţilor rurale şi prin revelarea acestei realităţi locale în ciuda secularizării societăţilor europene, vom încerca să evităm echivalarea grăbită a ritualismului cu arhaicitatea şi a secularismului cu ateismul.

Măsurarea efectelor acestui proces ireversibil a necesitat atenţia acordată elementului de credinţă sau religiei aşa cum este ea resimţită la nivel interior, cât şi a religiei exprimate practic, prin ritual, participare şi externalizarea afilierii religioase. Un element prezent în atenţia specialiştilor este studierea comparativă a gradului de religiozitate între mediul urban şi cel rural, mai ales în ţări în care lumea rurală păstrează încă o pondere importantă. O altă variabilă care a fost luată în considerare de sociologii religiei a fost diferenţierea de ordin dogmatic, între specificul filosofic al valorilor creştine între lumea catolic-protestantă şi cea ortodoxă. Argumentul unui specific al vieţii politice şi ideologice i-a determinat pe unii cercetători să opereze delimitarea situaţiei speciale a secularizării în ţările capitaliste de regimurile socialiste din estul Europei, unde propaganda ateistă a comunismului a generat mişcarea seculară sau, din contră, a generat forme specifice de rezistenţă a ritului religios în medii private.

Scanned with OKEN Scanner

Un important model teoretic care a fundamentat caracterizarea diverselor societăţi religioase naţionale europene este modelul „credinţei fără apartenenţă" (*believing without belonging*), prin care Grace Davie descria realitatea religioasă din Marea Britanie în contemporaneitate. Danièle Hervieu-Léger a sugerat însă că în anumite părţi ale Europei, secularizarea a generat un model distinct de cel britanic (care fusese deja extins la alte medii catolic-protestante), şi anume accentuarea apartenenţei la instituţia unei religii tradiţionale, în detrimentul asumării de credinţe religioase (*belonging without believing*) (Hervieu-Léger 2003: 2).

Implicita apartenenţă la o religie covârşitor majoritară într-o comunitate naţională este sensibil caracteristică lumii ortodoxe tradiţionale, fapt pentru care s-a considerat că îi este caracteristică o „religie colectivistică", termen forjat cu referire la anumite societăţi europene constant ataşate de valorile religioase moştenite: „Ei îşi experimentează religia ca fiindu-le atribuită, mai degrabă decât aleasă de ei, ca fixă, mai degrabă decât schimbătoare, în ciuda şi datorită faptului că identităţile lor religioase sunt profund modelate de particularităţile istorice şi culturale ale situării lor sociale" (Jakelic 2010: 1). Identificarea creştinismelor europene colectivistice presupune recunoaşterea unor elemente comune (în catolicismul tradiţionalist al irlandezilor sau al polonezilor, în ortodoxismul grecilor), precum memoria şi identitatea colectivă, simţul apartenenţei, importanţa publică, aproape politică a religiei naţionale (Ibidem: 13).

Înţelegerea religiei majoritare ca fiind o sursă a identităţii este legată de implicarea în conflicte sociale sau în tranziţia postcomunistă, de un anumit specific al naţiunilor balcanice etc. Din perspectiva cercetătorilor străini, religia colectivistică din România (ataşată, datorită trăsăturilor lor comune, cu cea din Bulgaria, Croaţia, Lituania şi Polonia) ar putea fi înţeleasă ca o formă de religiozitate aflată la confluenţa noii Europe cu vechea Europă (Ibidem: 6), teoreticienii religiei populare fiind tentaţi să plaseze acest fenomen în aceiaşi termeni diacronici. În fine, este de reţinut că religia colectivistă a devenit rar o formă privată şi dezinstituţionalizată a vieţii spirituale.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de lumea catolic-protestantă, în cea ortodoxă, secularizarea a fost îmblânzită de absența centralizării instituționale, a controlului rigid de către structurile ierarhice administrative, o toleranță și o flexibilitate care are legătură cu principiul grecesc *oikonomia*, împrumutat în întreaga lume ortodoxă pe cale patristică. S-a spus că puternica identificare între ortodoxism și etnicitate în spațiul balcanic ortodox a fost unul dintre factorii conservării structurilor rituale și a refuzului unei secularizări avansate: „Ortodoxia funcționează ca un indiciu al identităților individuale și colective, un fel de identitate în care religia intervine simbolic, diluându-se sau pierzându-și conținutul religios (Molokotos-Liederman 2009: 43). În plus, atașarea încă importantă a românilor de instituția ecleziastică, faptul că ea rămâne să fie investită cu încrederea populației a fost motivat macro-social ca un efect colateral al instabilității economice din tranziția românească: „Într-o societate în care se petrec transformări profunde, biserica reprezintă un factor de stabilitate și furnizează protecție la nivel simbolic, promițând o viață mai bună" (Voicu 2007: 126).

În mod asemănător, recursul la tradiția rituală – conservată în structuri mitico-folclorice care fac legătura între valorile culturale ale satului arhaic, ideal și cele specifice satului tradițional, situat în istorie – regenerează vitalitatea psiho-socială, restabilește încrederea, reafirmă stabilitatea unei comunități. Acesta este una dintre rațiunile încadrării societății religioase românești în paradigma „belonging without believing", în care apartenența majoritară la structurile ecleziastice este un semnal al nevoii de stabilitate socială.

3.2. Relicve tradiționale magico-religioase sau realități funcționale

În contextul actual al pierderii valorilor religioase în procesul urbanizării avansate și scăderea nivelului economic al satelor românești, se ridică diverse semne de întrebare situate între opiniile despre rezistența la secularizare a comunității

Scanned with OKEN Scanner

rurale pe fondul unei rămâneri în urmă a satului pe mai multe planuri ale vieţii şi ideile despre modernizarea generalizată care, în ceea ce priveşte fundamentele sociale ale religiei nu ţine cont de distincţia urban-rural, ci afectează societatea în întregul ei. Ambele soluţii de analiză stau în marja interpretărilor evoluţioniste şi a teoriilor funcţionaliste care explică schimbările sociale. Semnele interesului pentru medicina magică, religiozitate populară sau divinaţie ar fi reminiscenţa unei vârste de aur a credinţei în supranatural, cu numeroasele şi frecventele tipuri de relaţii ale comunităţii umane cu sacrul. Plasarea fenomenului religios în apropierea culturii populare – ca două relicvarii psiho-sociale – a accentuat siguranţa părerilor despre dispariţia lor lentă. Cu toate acestea, retragerea din spaţiul public a manifestărilor religioase, în perioada comunistă, sau manipularea tradiţiilor folclorice spre a se plia pe canavaua etnocentristă a regimului nu au însemnat decât o temporară stare de latenţă a acestor realităţi autohtone.

În contextul regimului comunist şi a unor raporturi de putere care încercau să centralizeze politic sistemul vieţii sociale, tradiţia populară şi cea bisericească s-au susţinut reciproc, apreciază un cercetător al religiozităţii în ţările din fostul bloc comunist. Miklos Tomka arată că Biserica avea, în imaginarul social, rol de păstrare a tradiţiilor şi a coeziunii comunităţilor parohiale, erijându-se într-o instituţie de apărare a moştenirii culturale datorită mecanismelor sale conservatoare intrinseci. Anii '70 ai regimului comunist au adus şi efectele negative, în plan social mai larg, ale ateizării progresive: „A disturbat ordinea predictibilă a vieţii cotidiene şi a creat insecuritate pentru indivizi. Absenţa ordinii (*anomie*) s-a manifestat ca o atomizare a societăţii, absenţa comunităţii, retragere din viaţa privată şi, în continuare, confuzia valorilor şi a scopurilor. Acest proces a afectat atât religia în sine, a cărei natură de bază este caracteristic comunitară, cât şi capacitatea ei de a oferi sens şi moralitate" (Tomka 2010: 4).

Aceste teorii s-ar potrivi şi cu propunerea lui D. Hervieu-Léger care vorbeşte despre o oarecare fosilizare a patrimoniului de valori şi practici religioase, ameninţate să rămână la stadiul de „folclor" (Hervieu-Léger 2000: 89), adică o simplă figură de

Scanned with OKEN Scanner

limbaj, element din repertoriul socio-cultural, care însă nu mai păstrează legătura cu substratul de credinţe. Metafora folosită de D. Hervieu-Léger pentru a caracteriza religiozitatea contemporană – „religia ca lanţ al memoriei" – îi încurajează pe partizanii unei secularizări diferenţiate şi parţiale. „Lanţul" despre care vorbeşte cercetătoarea franceză este unul prin excelenţă comunitar, legătură între trecutul religios, moştenirea culturală, prezentul şi viitorul comunităţilor religioase. Este o metaforă optimistă, fiindcă nu anunţă dispariţia nevoii de religiozitate, ci priveşte concesiv „amnezia" oamenilor religioşi contemporani, care uită verigi din lanţ, dar nu renunţă la legătura uneori subconştientă cu acesta. În consens cu amnezia credincioşilor, şi noţiunea de religie populară a fost privită ca import de credinţe religioase, de idei spirituale diverse (Knoblauch 2008: 144).

De fapt, tocmai problema religiozităţii populare, fenomen vast, divers, inconstant lasă unele necunoscute în inventarierea religiozităţii contemporane. Considerată incompatibilă cu modernitatea, religia populară a fost exclusă din zona de interes sociologilor, care au considerat că secularizarea a alungat acest set de credinţe informale. Willaime sublinia că, în sociologia franceză a religiei, în ciuda discuţiilor avansate în jurul principiului *laicité*, s-a ajuns la concluzia că paradigma clasică a secularizării moderne, aşa cum e aceasta reflectată în mediile sociologice, nu poate explica practici religioase neraţionalizabile, nesistematizabile sau necuantificabile, cum sunt cele din sfera emoţiilor şi pasiunilor, sau cele aparţinând dimensiunii legăturilor sociale, tradiţiilor şi obiceiurilor, care cimentează identitatea grupurilor (Willaime 2004: 383).

Măsurarea sociografică a religiozităţii tradiţionale implică o nivelare a specificului local şi, în plus, o neglijare a diversităţii şi complexităţii vieţii rituale, determinanta externă a religiozităţii. În plus, credinţele şi valorile religioase cu un caracter neoficial şi nesistematic sunt dificil de integrat în rezultatele statistice sociografice. Imprecizia fondului de credinţe şi legăturile lor cu practica religioasă conduce la dificultatea ca acestea să fie integrate în datele sociologice, aşa cum mărturiseşte Mălina Voicu: „Nu vom putea însă să precizăm nivelul de educaţie

Scanned with OKEN Scanner

religioasă, conţinutul credinţei sau în ce măsură religiozitatea le influenţează viaţa de zi cu zi" (Voicu 2007: 11).

Începând să studieze credinţele spirituale provenite din afara tradiţiei culturale a unei comunităţi, sociologii religiei au observat că membrii acesteia aveau preferinţe între acestea, conform structurilor de profunzime ale propriei naţiuni. Într-un studiu axat pe situaţia religiei populare în ţări din estul Europei, datele statistice au demonstrat că în state cu o bună conservare a formelor religioase tradiţionale ca Albania, Ungaria, Slovacia şi România se remarcă o acceptare susţinută a anumitor elemente de spiritualitate non-tradiţională, dar provenind dintr-un fond cultural destul de vechi, aşa cum sunt astrologia sau credinţa în vindecarea miraculoasă. În schimb, în ţări est-europene mai secularizate (Republica Cehă, Estonia, Germania estică), practica meditaţiei Zen se regăseşte în topul preferinţelor de tradiţii spirituale importate (Pollack 2003: 327).

În lumea rurală românească, afişarea ataşamentului pentru dimensiunea spirituală a existenţei a rămas legată de suportul ei tradiţional, în care dominantă este respectarea riturilor din ciclul vieţii, frecventarea bisericii la sărbătorile religioase importante şi mai cu seamă la sărbătoarea care patronează parohia de apartenenţă. Unitate socială, microcosm, ancadrament parohial, slab catehizat în secolul al XIX-lea, satul rămâne, prin anumite aspecte, la faza tradiţională, prin mecanismele sale intrinseci de conservare. Faptul că satele româneşti nu au fost nevoite să reacţioneze la un avânt industrial asemănător celui occidental a condus la permanentizarea, în stare de latenţă, a acestei religiozităţi eterogene, legată pe de o parte de ethosul ortodox comunitar genuin şi, pe de alta, de fondul religiozităţii populare.

Scanned with OKEN Scanner

3.3. Comunităţi rurale şi tipuri de solidaritate rituală

Cercetarea sociologică a satului contemporan implică multiple dimensiuni, dintre care una importantă este investigarea vieţii spirituale. Aşa cum spunea D. Gusti, fondatorul şcolii române de sociologie, manifestările spirituale ale unei unităţi sociale conţin elemente caracteristice, în consens cu istoria şi cultura locului, cu variabile empirice specifice, spre deosebire de manifestările economice, cu derulări similare în mai multe comunităţi rurale. Şi în zilele noastre, specialiştii în sociologia rurală atenţionează asupra faptului că satul trebuie privit şi studiat nu ca o unitate administrativă, teritorială, ci mai ales ca una spirituală şi culturală (Bădescu, Buruiană, Şerban 2006: 188).

Ca structură socială unitară, satul oferă posibilitatea studiului formelor contemporane de solidaritate. Cele două tipuri de solidaritate socială, teoretizate de Durkheim (1967) – *mecanică*, a societăţii primitive, şi *organică*, generată de apariţia diviziunii muncii – nu au fost însă aplicate şi confirmate de cercetările ulterioare şi teoria a fost considerată inoperabilă pentru cuantificarea proporţiei de *mecanic* şi de *organic* într-o societate reală, modernă. Pentru a adăuga valoare instrumentală conceptului de *solidaritate*, sociologul francez Jean Baechler crede că ar trebui adăugat în context un alt concept, tot durkheimian, şi anume cel de *morfologie*. Diversele „morfologii", caracterizate prin coerenţa şi coeziunea manifestărilor comune, sunt *ceata*, *tribul*, *feuda*, regimul *castelor*, *confederaţia tribală*, *imperiul* etc. (Baechler 2006: 96). Într-adevăr, Durkheim recunoştea că, pentru crearea de solidaritate, nu doar consagvinitatea, legăturile de familie au un rol determinant, ci şi factori cum ar fi vecinătatea, comuniunea de interese, necesitatea de a se asocia împotriva unui pericol comun şi chiar pur şi simplu nevoia oamenilor de a se uni („le besoin de s'unir pour lutter contre un danger

Scanned with OKEN Scanner

commun, ou simplement pour s'unir"), fără existenţa unor motive stringente (Durkheim 1967: 27).

În investigaţia sa asupra situaţiei religiozităţii moderne în Marea Britanie, Grace Davie abordează şi problema bisericii rurale, identificând-o ca un tip de comunitate religioasă în puternică transformare, dar care a fost susţinută de sentimentul de apartenenţă implicită a membrilor ei: „În mod tradiţional, biserica rurală a fost centrul unei credinţe larg împărtăşite, nediscursivizate şi comunitare. În lipsa unei dovezi opuse, oamenii satului îşi asumă faptul că sunt membrii acestei biserici" (Davie 1990: 465).

Pentru a compara elementele de continuitate cu cele dinamice în viaţa religioasă tradiţională a satului românesc, vom aşeza alături două comunităţi rituale din două regiuni diferite ale ţării (Moldova şi Oltenia), în două perioade diferite ale existenţei acestora. Prima este comunitatea rurală din Moldova, din momentul în care începe urbanizarea ţării prin procesul de industrializare, interval de la începutul regimului comunist, iar cea de-a doua aparţine Olteniei contemporane şi sistemului rural post-colectivist. Vom urmări cu precădere aspectele sociale şi colective ale experienţei religioase populare şi a modului în care practicile rituale sunt construite şi reflectate din perspectiva sistemului sociocultural şi a intervenţiei unor raţiuni extrareligioase de performare. Menţionăm că ambele anchete ale căror date le vom aduce în discuţie sunt realizate în anul 2011, chiar dacă prima comunitate a fost studiată din perspectiva trecutului său ritual, iar în cea de-a doua s-a urmărit dimensiunea contemporană a ceremoniilor investigate. Această diferenţă a fost determinată de realităţile locale ale vieţii rituale, de faptul că dispariţia respectivelor ceremonii colective din satele Moldovei de nord i-a obligat pe informatori să se oprească asupra unei „vârste de aur" a practicilor religioase populare. În schimb, la aceleaşi întrebări, ţăranii din Oltenia sud-vestică au dat răspunsuri în care descriu situaţia prezentă. Discrepanţa în termeni de practică rituală dintre cele două regiuni româneşti poate părea stranie, dacă ne gândim la binecunoscutul conservatorism al acestor

Scanned with OKEN Scanner

arii etnofolclorice, dar ea poate fi explicată prin argumente de ordin etnologic.

Pornind de la realităţile investigate, vom distinge două tipuri de solidaritate rituală, acestea fiind delimitate pe baza motivaţiilor de performare generale şi particulare, aşa cum au fost deduse din explicaţiile informatorilor.

3.4. Solidaritatea de necesitate

Într-o anchetă etnologică realizată într-o comună din sud-estul judeţului Botoşani, în iulie 2011, ni s-a relatat situaţia critică a sătenilor localnici, în timpul foametei din 1946-1947. Se ştie faptul că acest moment din istoria neagră a comunismului românesc, aflat la începuturile sale, a fost una dintre urmările politicii de înfometare a populaţiei şi a proastei gestionări a resurselor statului. Seceta din Moldova acelor ani a fost un factor agravant al crizei alimentare, alături de devastarea materială lăsată de trecerea trupele sovietice, plata despăgubirilor de război şi inflaţia. Cu toate acestea, populaţia a tins să reţină elementul de anormalitate climaterică, şi nu pe cel socio-politic. Este aici o reacţie a inconştientului colectiv de a găsi explicaţii supranaturale (şi mai puţin să mizeze pe explicaţii raţionale, naturale) ale unor fenomene excepţionale.

Informatorii ne-au descris ritualul religios menit să oprească, din perspectivă magico-religioasă, acest flagel, şi anume procesiunea condusă de parohul local spre un iaz din afara satului. Din punct de vedere sociologic, este de subliniat participarea întregii comunităţi rurale, cu accent pus pe prezenţa copiilor, aleşi din motive de puritate morală. Un alt factor esenţial este adeziunea membrilor din alte confesiuni, în afara celei dominante, ortodoxe. În satul despre care discutăm, minoritatea religioasă (şi etnică) era reprezentată de ruşii lipoveni, integraţi de către informatori noştri, în mod greşit, în categoria catolicilor. În cazuri de urgenţă, comunitatea renunţă la discriminarea elementelor eterogene din punct de vedere confesional, chiar atunci când este vorba despre o confesiune destul de refractară la celelalte, aşa cum este ortodoxia.

Scanned with OKEN Scanner

Respondenţii din comuna botoşăneană Călăraşi (Nicu Ignat, 70 ani; Verona Misarciuc, 74 ani; Lucreţia Ionescu, 82 ani, ancheta 20.11.2011) au descris un eveniment atestat de istoria religioasă a Moldovei, şi anume momentul în care, la cererea insistentă a credincioşilor, moaştele Sfintei Paraschiva sunt purtate în procesiune, cu acordul extraordinar al patriarhului Justinian Marina, prin mai multe localităţi ale regiunii, ca o invocaţie pentru oprirea secetei. Fiindcă moaştele nu mai ajung şi în respectivul sat botoşănean – unul destul de izolat din perspectiva reţelei de drumuri judeţene –, comunitatea rurală din Călăraşi va apela la slujba specială pentru aducerea ploii printr-o procesiune de tip arhaic, în care elementele liturgice şi venerarea însemnelor religioase sunt completate de gesturi magico-rituale consacrate (stropirea cu apă, aruncarea crucii în apă, slujba la o sursă acvatică curgătoare). Şi, într-adevăr, toţi informatorii au atestat că procesiunea a avut efectul scontat, încât, la finalul ei, a început ploaia. Multe procesiuni pe spaţii vaste, realizate din acel moment exponenţial şi până azi se raportează la evenimentele din 1947, printre care menţionăm adunarea clericilor din oraş, în frunte cu mitropolitul Moldovei, pe dealul Păun de lângă Iaşi, în iulie 2007.

Dependenţa unor acţiuni rituale popular-religioase de condiţiile climaterice a fost pusă în evidenţă încă din cele dintâi monografii ale religiozităţii populare. Una dintre acestea, inventariind specificul grecesc al vieţii rituale, semnată de Martin P. Nilsson, are în centru descrierea ocupaţiei agricole a ţăranilor greci, cea în jurul căreia oscilează evenimente rituale specifice. Pentru toate acţiunile agrare performate de-a lungul anului vegetaţional, existau la ruralii greci ceremonii de susţinere magică a echilibrului agricol, întărite de practici devoţionale faţă de divinităţi vegetaţionale: „(...) protecţia divină este cerută şi permisă prin anumite rituri care aparţin, general vorbind, unui foarte vechi substrat religios şi care au un caracter magic. Asemenea obiceiuri, foarte asemănătoare cu cele ale grecilor, au fost conservate de ţărănimea europeană până în zilele noastre" (1940: 24).

Scanned with OKEN Scanner

Din perspectiva liturgicii ortodoxe, procesiunile, slujbele sau rugăciuni colective în spaţii naturale, consacrate prin tradiţie, au fost integrate în categoria litaniilor performate încă din creştinismul bizantin, despre care vom discuta pe larg într-un capitol următor Aceste litanii implică participarea mai multor comunităţi parohiale, respectarea unei ordini sociale şi repetarea unor gesturi rituale îndătinate, ca îngenuncherile generale în anumite momente ale slujbei, legătura cu hagiografia Sfântului Ioan Botezătorul şi episodul obligatoriu al sfinţirii unor surse de apă sau măcar a unei vase cu agheasmă (Nikolakakis 1992: 42-47).

Prin urmare, având în comun elemente arhaice de rit vegetaţional şi rit acvatic provenind din substratul de credinţe precreştine şi ipostaza comunitară a ceremoniei, modelul moldovenesc şi cel oltenesc se disting funcţional prin schimbările intervenite la nivelul motivaţiilor de performare. Dacă în comunitatea moldovenească din trecut s-a remarcat o solidaritate temporară într-un moment de pericol pentru supravieţuirea biologică a grupului uman, relativa stabilitate materială a satului contemporan din Oltenia de sud-est lasă locul altor motivaţii funcţionale, până la aspectele dominant festive şi estetice ale performanţei rituale.

3.5. De la solidaritatea de necesitate la solidaritatea sărbătorească

Debutul industrializării avansate şi migraţia ţăranilor spre oraşe, fapte care vor micşora progresiv cele 80 de procente de populaţie rurală din România anului 1947, satul românesc în ipostaza sa de comunitate religioasă a suferit şi alte mutaţii funcţionale; acestea fie au încurajat, fie au descurajat manifestările spirituale de esenţă populară şi, legat de acestea, nivelul de solidaritate rituală. Factorul raţionalizării (în termenii lui Weber, „dezvrăjirea lumii") a însemnat diminuarea capitalului de credinţe religioase, aşa cum, la nivelul culturii populare, apare renunţarea la păstrarea tradiţiilor folclorice din motive de diversificare a modelelor

Scanned with OKEN Scanner

culturale relevante pentru noile generaţii de rurali proaspăt urbanizaţi. Şi în satul românesc unele dintre elementele magico-religioase sunt abandonate în inventarul pasiv al colectivităţilor, pasibil a fi rareori reactivat.

Un alt factor, de această dată capabil să inducă o continuitate a practicilor rituale comunitare, caracterizează deopotrivă satul românesc tradiţional din pragul instaurării comunismului şi cel actual. Este vorba despre insecuritatea economică. Mergând pe linia trasată de sociologia weberiană a religiilor, Manuela Gheorghe crede că se poate realiza un model asemănător pentru mediul românesc, de legătură între apartenenţa religioasă a credincioşilor şi comportamentele lor seculare: „Un nivel de trai mai modest, insecuritatea şi grijile zilnice, „încarcă" universul afectiv şi emoţional al credinciosului cu o „cantitate" mai mare de speranţe şi doleanţe orientate spre orizontul voinţei divine. Un trai mai îmbelşugat e apt să confere omului mai multă încredere în sine şi în capacitatea sa de a-şi influenţa pozitiv, prin forţe proprii, destinul" (Gheorghe 2009: 357). Lipsa stabilităţii materiale reactivează comportamente religioase, văzute ca sursa ultimă de regenerare şi speranţă şi aseamănă satul contemporan cu cel din trecut.

Apelul recurent la dialectica funcţionalistă stabilitate – instabilitate socio-economică, în cercetările asupra schimbărilor la nivelul profund al credinţelor religioase, a fost coerent tradus de către D. Hervieu-Léger în formula „the revolution of food satiety" (Hervieu-Léger 2003: 6). Pornind de la ideea că invocarea forţelor supranaturale este strâns legată de satisfacerea condiţiilor minime de supravieţuire biologică, sporirea confortului existenţial şi diminuarea cauzelor de ameninţare a vieţii a schimbat profund paradigma ontologică a umanităţii moderne.

În situaţii de bunăstare, practicile rituale tind să fie conservate din raţiuni diferite decât cele ale dependenţei de transcendent pentru conservarea speciei. Printre acestea, se remarcă motivaţiile estetice, de asigurare a confortului psihosocial, motivaţii „hedonistice" (de petrecere a timpului liber şi socializare), dar şi criteriul mai general al conservării inerţiale a obişnuinţelor comportamentale. Ceea ce ridică semne de

Scanned with OKEN Scanner

întrebare este calitatea transferului de cunoştinţe rituale de la grupurile vârstnice, despre care se cunoaşte că sunt cel mai conservator segment de populaţie în termen de religiozitate, şi cele tinere, care au păstrat formal ritualuri colective (*belonging*), pierzând însă semnificaţii din sfera credinţelor (*believing*). Aşa cum s-a discutat mai sus, diminuarea credinţelor poate fi însoţită totuşi de păstrarea nevoii de apartenenţă, de identificare socială şi legitimare comunitară. Aceste ritualuri comunitare generează efectul de cohortă, faptul că *tot satul* se adună într-un spaţiu şi un timp anume, efect asemănător cu cel creat de obiceiul tinerilor de a se asocia în diverse forme de agregare pentru petrecerea timpului liber, în contemporaneitate.

Slăbirea motivaţiilor numenale care informează practici rituale comunitare nu este specific doar segmentului tânăr al populaţiei rurale. Informatorii de vârstă medie sau înaintată oferă, în majoritate, argumente de ordin mundan pentru a-şi explica ataşamentul pentru ritualuri; nu mântuirea sufletului sau iertarea păcatelor sunt scopurile principale ale participării la sărbătorile parohiale sau ale performării unor gesturi rituale, ci asigurarea bunăstării personale şi a familiei, precum şi a sănătăţii celor dragi. Se poate observa că, în societatea românească, nu a reuşit să se impună modelul global al eliminării, datorită cuceririlor ştiinţei, a pericolelor care ameninţă existenţa umană în planul ei biologic. Românii religioşi nu au dobândit încă suficientă încredere în capacitatea omului de a controla anumite evenimente sau forţe naturale, iar acest fapt ţine de conservatorismul imaginarului lor social.

Un argument recurent este cel al nevoii de continuitate, cu imboldul psihologic al păstrării echilibrului unui sistem aflat în bună funcţionare: „când ritmul modernizării este prea accelerat, fondul tradiţional joacă rol ordonator, inhibă schimbarea şi creează împrejurările necesare gestaţiei şi consolidării fondului cultural existent" (Stan 2001: 331). Riturile tradiţionale sunt destinate să preîntâmpine schimbarea, să descurajeze efecte negative, şi nu neapărat să inducă efecte pozitive. Renunţarea la un comportament ritual tradiţional poate genera disfuncţii la

Scanned with OKEN Scanner

diferite niveluri sau, cel puţin, va fi invocat *post festum* ca explicaţie pentru întâmplări nedorite.

În acest rol profilactic şi de apărare oferit de ritul religios poate fi situat obiceiul care prefigurează sărbătoarea Bobotezei în satele din Oltenia. *Păzitul fântânilor* este o veghe rituală provenită din teama de spiritele acvatice care părăsesc apele prin sfinţirea acestora în timpul sacru al unei mari sărbători a apei. Manifestările prilejuite de această veghe, având în centru elementul acvatic, au evoluat spre alte simboluri rituale, cum este simbolul focului, în obiceiul numit „Ardeasca", atestat de folcloristul Simeon Florea Marian în Bucovina. După procesiunea de sfinţire a apei, tinerii luau tăciuni din cei care serviseră la aprinderea lumânărilor pentru slujbă, după care se deplasau spre un loc central al satului, unde aprindeau un foc mare, în jurul căruia dansau sau peste care săreau (Marian 1994: 157).

Obiceiul care are însă în centru fântânile a fost atestat în zona etnografică Dolj (Enache, Pleşa 1982: 112) şi pune în evidenţă funcţia rituală asumată de o anumită subunitate socială, cea a tinerilor din sat. Păstrarea valorilor cutumiare locale poate surprinde în condiţiile în care statisticile arată scăderea drastică a tinerilor în calitate de practicanţi ai riturilor religioase tradiţionale şi rămânerea majoritară a acestora pe seama persoanelor peste 63 de ani (Gheorghe 2006: 239). Opinia noastră este că ceea ce menţine interesul generaţiei tinere pentru solidarităţile rituale ocazionale este calitatea dinamogenică a practicilor respective. Cât despre căile de transmitere intergenerațională, s-a constatat că acestea sunt întreţinute de instituţia tradiţională a elitelor simbolice (bătrânii din familie), şi nu de reprezentanţii religiei instituţionalizate, parohii locali.

Iniţial întemeiat ca o veghe rituală, integrată într-un şir de ajunuri hierofanice din ciclul ritual al sărbătorilor de iarnă, obiceiul subzistă şi datorită unei motivaţii defensive, fiind legată deopotrivă de spaţiul de performare şi de identitatea sărbătorii ca venerare ocazională a apelor: „Zice să n-arunce cineva ceva rău în fântână" (Caraula-Dolj, Călinescu Maria, 66 ani, 27.12.2012). Încercând să aflăm dacă acest pericol a fost actualizat la un moment dat, în istoria curentă sau măcar

Scanned with OKEN Scanner

într-un trecut legendar, ni s-a răspuns negativ şi ni s-a oferit un alt gen de explicaţie, din gama ataşamentului pur faţă de tradiţia rituală: „Aşa s-a păzit la noi de tătă viaţa" (Caraula-Dolj, Cimpoieru Ana, 74 ani).

Interesant este faptul că ţăranii tind să identifice fântâna sau locul public de sărbătoare mai degrabă cu faptul extraordinar al adunării întregului sat, decât cu reperul temporal religios, care impulsionează de fapt aceste adunări. În general, sărbătoririle în comunitate ale „praznicelor împărăteşti" sunt legate, conform imaginarului colectiv, de inventarul „tradiţional", şi nu de cel „religios" (Heintz 2004: 14).

Partea cea mai consistentă a răspunsurilor primite în satele Caraula şi Cetate din Dolj, Salcia şi Dârvari din Mehedinţi în privinţa acestui obicei au descris grupul de performeri (majoritar tineri de 16-20 de ani, băieţi), au menţionat obligaţia de a se organiza mese comune cu un fast şi o bogăţie specific sărbătorească, precum şi vegherea neîntreruptă până dimineaţa. Dominanta masculină a grupului de performeri poate fi comparată cu obişnuinţele rituale ale grupului complementar, şi anume riturile magice din preajma fântânilor, în noaptea Bobotezei, de către tinerele fete. Este vorba despre practici divinatorii premaritale bogat atestate în literatura etnografică şi în rezultatele anchetelor contemporane. Totuşi, ţăranii olteni rămân circumspecţi atunci când sunt nevoiţi să descrie rituri magice ofensive, categorie în care se integrează şi magia erotică. Este un caz generalizat la nivelul satelor româneşti şi care are atât cauze religioase (reducerea toleranţei parohilor locali faţă de magie, cât şi sociale (perceperea riscului social de a fi cunoscut în comunitate ca performer al acestor practici, ca acte interzise şi misterioase etc.). În concluzie, solidaritatea rituală a băieţilor, beneficiază de conotaţii defensive şi de aceea generează acordul social al comunităţii, în timp ce solidaritatea rituală a fetelor este ocultată şi negată ca fenomen sistematic în viaţa satului.

În plus, o altă motivaţie a performării, privită prin prisma audienţei pe care o reprezintă comunitatea, este finalitatea estetică a ritualului. Informatorii au subliniat, în locul unui răspuns funcţional cu miză magico-religioasă, faptul că este

Scanned with OKEN Scanner

„frumoasă" iniţiativa tinerilor de a păzi fântânile. Aprecierile de ordin estetic reprezintă un semnal clar al desemantizării riturilor, însă ele aduc mărturie despre o fază anterioră, cea a acţiunii magice în consens cu etica societară. În imaginarul tradiţional, „a fi bine" echivalează cu „a fi potrivit" şi „a fi frumos", perspectivă confirmată de Durkheim în teza sa despre solidaritate, acolo unde subliniază că agregarea grupului are un caracter moral dominant: „căci nevoile de ordine, armonie, solidaritate socială sunt considerate a fi morale" (Durkheim 1967: 67).

Chiar dacă vârstnicii apreciază efortul tinerilor de a îndeplini ritul, ei nu consideră această participare ca fiind o practică de esenţă religioasă, concluzionând defetist în ceea ce priveşte nivelul de credinţă al generaţiei tinere: „Noi, cei bătrâni, avem credinţă, tineretul nu mai e cu credinţa" (Cetate-Dolj, Poiană Tinica, ancheta 28.12.2011). Această opinie rămâne stabilă chiar atunci când este vorba despre calitatea tinerilor de performeri principali într-un alt tip de ritual specific Bobotezei, şi anume aruncarea crucii în Dunăre în momentul sfinţirii apelor de către preot. În acest caz, tânărul care reuşeşte să prindă crucea, din grupul de trei-patru temerari gata să înfrunte valurile îngheţate ale Dunării, este răsplătit de semeni cu bani şi alte daruri.

Spre deosebire de *păzitul fântânilor*, o mult mai mare parte a comunităţii este mobilizată pentru sărbătoarea principală, Boboteaza. Spre deosebire de veghea rituală din ajun, cu implicaţii mai mult magice, ceremonialul diurn îşi păstrează dimensiunea religioasă prin cel puţin două componente: prezenţa preotului – reprezentantul religiei oficiale – şi serviciul liturgic ce precedă deplasarea sătenilor lângă apele Dunării. După slujba din biserică, urmează slujba la malul apei curgătoare, eveniment încurajat datorită condiţiilor naturale ale mediului locuit de oltenii dunăreni. Se cunoaşte faptul că, în majoritatea parohiilor rurale şi urbane, procesiunea spre un loc din natură, conform unor cutume ancestrale legate de diversele sărbători vegetaţionale, a fost simplificată, rămânându-se la sfinţirea apelor *intra muros*, acolo unde vasele cu apă înlocuiau metonomic apa curgătoare.

Scanned with OKEN Scanner

Diversele refuncţionalizări ale ritualului comunitar respectiv nu elimină definitiv vocaţia salvatoare a acestei solidarităţi rituale: „Aşa am pomenit de la ăi bătrâni, să ieşim la Bobotează ca să ne meargă bine tot anu" (Gruia – Mehedinţi, Spiridon Tanţa, 69 ani, 27.12.2011). Deşi în general informatorii se referă la un „bine" abstract, ei au oferit şi răspunsuri despre capacitatea vindecătoare a apelor Bobotezei, folosite în noul an pentru îndepărtarea bolilor.

S-a observat că sărbătoarea care încheie ciclul celor 12 zile este, în satele oltenești cercetate, nu numai un prilej de solidaritate rituală la nivelul comunității rurale, ci și o motivație pentru configurarea unei solidarități regionale temporare, fiindcă sătenii de aici preferă să se deplaseze spre un loc tradițional comun de sfințire a apelor situat în satul Gruia – Mehedinți, lângă Calafat, deși deschiderea la Dunăre există și în satele respective (Şuşa Vasilica, 70 ani, ancheta 28.12.2011). A străbate peste 20 de kilometri spre locul sărbătorii are, în imaginarul socio-religios, valențele unei procesiuni sacre sau ale unui act de venerare a spațiului consacrat prin tradiție, metaforă a Iordanului din istoria biblică.

Plasarea într-un dialog a celor două comunități rurale românești, distanțate din punct de vedere spațial și al sistemului de conservare a sistemului tradițional, a relevat elemente comune și câteva diferențe importante. Mersul ritual în preajma unei surse acvatice naturale, ceremonial aparținând fondului popular al religiozității, actualizează un eveniment hierofanic și, în același timp, o resursă de supraviețuire a spiritului comunitar. Analiza acestor două comunități rurale, reprezentative pentru trecutul și prezentul vieții religioase românești la nivel microsociologic ne-a oferit prilejul să reconsiderăm rolul tradiției populare în contextul secularizării.

Documentul etnofolcloric, ca mărturie a practicilor integrate în domeniul vast al religiozității populare, explică și înlocuirea sistemului cultural „oral-prescriptiv", normativ-socializant cu sistemul „media-descriptiv", consumatorist (Șișeștean 1999: 108). Această trecere înseamnă pierderea coeziunii sociale și impunerea unei culturi eterogene, fragmentate, „mozaicate" (Ibidem: 109). Dar, în loc să vedem fenomenul respectiv ca pe unul

Scanned with OKEN Scanner

pregnant destructiv şi disipativ, considerăm necesar ca, acceptându-l, să extragem din manifestările lui informaţii cu privire la reconfigurarea solidarităţii rurale. Ştergerea separării absolute dintre sacru şi profan, renunţarea la ipostazele hierofanice tulburătoare şi fascinante ale experienţelor religioase, acomodarea cu variantele vernaculare ale religiei oficiale sunt căi parţiale de acces către condiţia actuală a spiritualităţii rurale. Solidaritatea rituală ocazională din satul românesc este parte a unei tradiţii „impure" din punct de vedere funcţional, dacă o evaluăm diacronic, însă ea rămâne o adaptare sincronică la realităţile societăţii româneşti actuale.

În concluzie, am propus în acest capitol câteva linii de cercetare interdisciplinară a specificului religios al ruralităţii româneşti, care au evidenţiat conservatorismul şi ritualismul comunităţii religioase autohtone, adaptarea funcţională a acesteia la condiţiile modernizării, supravieţuirea religiei populare, proces invers proporţional cu pierderea rolului public al religiei instituţionale. Rezultatele investigaţiei pe teren a acestor realităţi, care aparţin, din punct de vedere geografic, unor extreme ale spaţiului etnic şi, din punct de vedere temporal, unor perioade diferenţiate prin modificările profunde socio-economice suportate de satul autohton (precolectivistic *vs.* postdecembrist) atenţionează asupra conformării parţiale a României la modelul global al secularizării. În plus, situaţia românească se poate alătura unor modele învecinate, din sud-estul ortodox al Europei sau mai îndepărtate, din spaţiul confesional catolic, dar care au păstrat ataşamentul implicit faţă de religia tradiţională. Totuşi, acest gen de relevare a elementelor de solidaritate rituală (ca recurs stringent la supranatural sau ca evaziune hedonistă ocazională din cotidian) pe care l-am propus îşi denotă limitele prin chiar idealul său monografic şi concentrarea asupra realităţilor spirituale dependente de circumstanţe spaţio-temporale precise, ceea ce face dificilă generalizarea concluziilor la nivelul întregii societăţi româneşti contemporane. Rezultate pertinente ar fi obţinute printr-o colaborare consistentă a sociografiilor de actualitate cu cercetarea diacronică oferită de etnologia şi sociologia rurală.

Scanned with OKEN Scanner

4. Configurarea unei perspective sociologice româneşti asupra religiozităţii populare. Cazul lui Mircea Vulcănescu

Contextul istoric şi ideologic în care s-a format şi a activat Mircea Vulcănescu şi-a pus puternic amprenta asupra modului în care acesta a înţeles spiritualitatea românească. În marea temă vulcănesciană care este dimensiunea metafizică a omului carpato-danubiano-pontic se situează şi câteva schiţe de idei asupra spiritualităţii populare, a sferei ţărăneşti a religiozităţii. Identificarea viziunii lui Vulcănescu asupra acestei realităţi speciale este, la o primă vedere, dificil de realizat, într-o operă de filosofie socială şi culturală în care se îmbină nivelul teoretico-metodologic şi cel al cercetărilor empirice, o operă cu reveniri la teme preferate, completări şi reîncadrări ale ideilor de bază, încercări de sistematizare şi schimbări ale unor centre de interes. În acest scop, trebuie luate în considerare atât contribuţiile sale sociologice, rezultatele cercetărilor de teren şi reflecţiile asupra implementării metodei monografice, cât şi preocupările filosofico-teologice asupra condiţiei creştinului într-o lume surprinsă în procesul avansat al secularizării şi, desigur, studiile de tipologie culturală. Toate aceste componente ale activităţii sale profesionale au în substrat constanta etnică, cea religioasă şi tradiţională, aspecte constitutive ale fenomenului religios popular.

Totuşi, se remarcă încă de la început că esenţa acestei spiritualităţi folclorice poate fi detaşată mai degrabă din opera filosofică şi imagologică decât din cea sociologică. Faptul este explicabil prin timpul scurt pe care sociologul Mircea Vulcănescu l-a petrecut studiind cultura spirituală ţărănească, şi anume doar în prima campanie monografică a şcolii conduse de D. Gusti, din 1925, pentru ca apoi să se îndrepte spre analiza vieţii economice a satului românesc. Nivelul empiric al

Scanned with OKEN Scanner

religiozităţii tradiţionale îi va fi fost mai puţin la îndemână, dar cel ideatic este reliefat ca strat de profunzime al dimensiunii existenţiale româneşti, aşa cum a înţeles-o şi explicat-o un filosof al culturii, crescut la şcoala ideilor naţionale şi conservatoare. Cu toate acestea, informaţii despre folclorul românesc, despre viaţa rituală autohtonă alcătuiesc uneori inventarul de exemple pentru edificarea modelului ontologic autohton. Lucrarea de faţă porneşte, aşadar, de la discutarea de către sociolog a tipului uman primitiv, în lumea ţărănească din Goicea-Mare, şi se concentrează asupra spiritualităţii româneşti în sens filosofic sau, aşa cum spunea Eugen Simion, vom observa cum „Vulcănescu trece cu uşurinţă de la sociologie la metafizică" (Simion 1992: 13).

Pertinenţa contemporană a gândirii lui Mircea Vulcănescu în problema religiozităţii populare – ca element din setul valorilor conservatoare ale societăţii româneşti – poate fi probată printr-o lectură a operei sale în lumina sociologiei religiei, care se ocupă de câteva decenii de identificarea semnelor lumii secularizate, de privatizarea şi revenirea religiei în spaţiul public, de memoria colectivă a religiilor tradiţionale. Secularizarea începuse în epoca lui Vulcănescu şi continuă pe multiple dimensiuni şi astăzi, iar satul românesc rămâne o inevitabilă punte între complexul trecut religios al Europei şi vocaţiile spirituale viitoare. Dinamica mentalităţilor religioase, diferenţa dintre percepţiile individuale asupra transcendentului şi expresia practică, socială, a religiozităţii, dar mai cu seamă dialectica Est-Vest în lumea religioasă europeană, cu expresia dialogului interconfesional sunt doar câteva puncte comune ale studiului ştiinţific al fenomenului religios care pot pune în relaţie filosofia vulcănesciană cu tematica recurentă din socio-antropologia religiilor.

Religiozitatea tradiţională are, aşa cum apare ea în opera lui Vulcănescu, câteva elemente fundamentale: dimensiunea rurală, apartenenţa la filonul ortodox – cu accentele sale tradiţionaliste şi comunitare, de origine bizantin-răsăriteană, relevarea rădăcinilor istorice, precreştine, reprezentative pentru vechimea neamului românesc. Fiecare dintre cele trei componente este dominantă într-o anume preocupare

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţifică a autorului: filiera pro-rurală este cultivată în studiile sociologice şi în publicistica polemică cu dominantă ideologică, proiectarea ortodoxismului apare în discuţiile teologice stimulate de filosofia lui Nae Ionescu, vizita în cercurile neotomiste pariziene şi activismul cultural din A.S.C.R., iar ipostaza diacronică a religiozităţii susţine proiectul autohtonist şi sondarea „ispitei dacice".

Privirea asupra fiinţei româneşti nu este una idealizantă, în ciuda refracţiilor patriotice care se întrevăd în schiţele sale cultural-filosofice. Fiinţa spirituală românească nu este proiectată în absolut, absolvită de toate defectele ontice sau sociale, nici semnificativ epurată de empiric prin categorii filosofice abstracte. Aproape de realitatea pământului autohton, aceasta datorându-se şi experienţei sale de sociolog de teren – Vulcănescu reuşeşte să construiască un portret din lumini şi umbre, chiar dacă interesanta reacţie de cititor avizat a congenerului Emil Cioran generalizează latura pozitivă a viziunii vulcănesciene asupra românismului.

Arheologia culturală propusă în *Ispita dacică* desparte preocupările pozitiviste ale sociologului de implicarea afectivă a gânditorului în metafizica neamului său. Ca fenomenolog, Vulcănescu se îndepărtează de experienţa disciplinelor socio-umane obiective, apropiindu-se de filosofia lor co-participativă. În consens cu sistemul sociologic gustian, discipolul va înţelege şi profesa ceea ce specialiştii numesc imersiunea subiectivă în realitatea studiată, renunţarea la calitatea de *outsider*, pentru dobândirea cunoaşterii de *insider*. Filosoful care dăduse sistemului gustian baze aristotelice se arată a fi, ca sociolog al satului, un observator implicat, aşa cum au reuşit să fie în general monografiştii. De altfel, aşa cum sublinia cel mai avizat editor şi exeget al său, „Vulcănescu se aproprie de sat, de săteni în spiritul şcolii gustiene, la a cărui constituire participă nemijlocit, cu răbdare, *înţelegere*, *coparticipare* – ca *trăire* nemijlocită a vieţii satului, precedată şi însoţită permanent de un *proiect* sociologic" (subl. autorului) (Diaconu 1998: 8). În ceea ce priveşte poziţia sa teologică, filosoful-sociolog a fost, desigur, influenţat şi de apartenenţa sa autentică la creştinismul său ortodox, aşa cum o dovedesc direcţiile urmate

Scanned with OKEN Scanner

în publicistica de tematică religioasă şi mărturii ale apropiaţilor (Dobre 2005: 179).

În relaţia creştinismului cu vechea religie populară precreştină, Vulcănescu nu are, desigur, clasica poziţie a antropologilor, care consideră, ca René Girard, că religia creştină a însemnat distrugerea programată a tuturor cultelor arhaice (Girard, Vattimo 2009: 8). Punctul de vedere antropologic acceptă implicit percepţia istorică a procesului de creştinare ca ofensivă asupra manifestărilor păgâne precedente, încât, aşa cum spunea un filosof al religiei, „sacred anthropology is sceptical theology" (Hollis 1967: 247).

Naturalismul metafizic instituit de Durkheim, care e autorul primului mare proiect sociolog neutru din punct de vedere al adevărului de credinţă integrat unei anumite tradiţii religioase, a însemnat şi pierderea dominanţei vechilor istorii sociale intraconfesionale (Gregory 2006: 140). Schimbarea de paradigmă de la perspectiva subiectivă la cea neutră, încurajată de modelul obiectiv al ştiinţelor naturale, a durat până la dezvoltarea antropologiei culturale interpretative – pornită de la necesara critică a pretinsei neutralităţi a cercetătorului, sub influenţa hermeneuticii lui Gadamer şi Ricoeur), care a determinat reîntoarcerea la credincioşii-practicanţi. Vulcănescu este un exemplu al posibilităţii unei metafizici creştine (Cernica 2007: 269-288) sau, mai bine zis, al împăcării dintre o disciplină seculară prin excelenţă, ca filosofia, cu ataşamentul afişat faţă de propria tradiţie religioasă.

În textul său despre „posibilităţile filosofiei creştine" (urmarea unei conferinţe din 1940), Vulcănescu avertizează asupra modului în care e orientată această disciplină ştiinţifică, pentru ca ea să nu invadeze trăirea autentică a practicanţilor: „pentru creştin, filosofia nu e unealtă de mântuire, ci poate fi sau agonie, sau cântec de slavă" (Vulcănescu 2004: 45). Oricum, textul lui Vulcănescu e interesant în măsura în care poate fi pus în relaţie cu ceea ce a însemnat, în mediile catolice tradiţionaliste (mai ales franceze) transformarea sociologiei religioase într-o sociologie a religiei sau un studiu creştin al religiei într-unul pur ştiinţific. Ştiinţele religiei „nu se (mai) vor ştiinţe ale credinţei, care să încalce domeniul

Scanned with OKEN Scanner

teologiei, ci ştiinţe ale omului, care cercetează religiile *ex parte humana*" (Manolescu 2011: 119); ele studiază deci modurile de manifestare a credinţelor, practica religioasă, concepţiile actorilor religioşi (clerici şi laici) despre religie. Studiul ştiinţific al religiozităţii pleacă de la fixarea distanţei între absolut şi lume, dar îi oferă instituţiei ecleziastice informaţii preţioase despre actele religioase, reprezentări colective, schimbări sociale şi vocaţionale. Anca Manolescu descrie rolul acestor ştiinţe printr-o sintagmă edificatoare pentru ceea ce ele trebuie să fie în modernitate: „gestionarea savantă a distanţei".

Marin Diaconu recunoştea în opera lui Vulcănescu o deschidere spre sociologia religiei, deşi în epoca sa nici pe plan internaţional nu se exprimaseră nişte delimitări disciplinare ferme în acest sens; în plus, această preocupare a filosofului român i se pare a fi exegetului „îndeosebi în modalitatea arheologiei sociale" (Diaconu 2004: 177), despre care se cunoaşte că a fost în mod strălucit implementată de colegul său, Henri H. Stahl, în cercetarea satelor devălmaşe. Metoda regresivă de studiere a realităţii sociale este preferată de Vulcănescu şi în descrierea arhitecturii „ispitelor" din modelul ontologic românesc. În plus, se recunoaşte un admirator al contribuţiilor aduse de Vasile Pârvan în cercetarea trecutului autohton. Atunci când analizează contextul care a generat deplasarea pe teren a Seminarului de Sociologie, discipolul lui Gusti pare să situeze această iniţiativă în continuarea cercetărilor arheologice ale lui Vasile Pârvan, unul dintre predecesorii şi inspiratorii săi şi în descrierea „ispitei dacice": „Cercetările echipelor arheologice ale lui Pârvan, care luptau să reconstituie, după rămăşiţele păstrate în pământul adânc şi neprefăcut al vechei Dacii, chipul vieţii sociale şi sufleteşti a strămoşilor noştri, vor fi întovărăşite, de acum, de cercetările echipelor monografice ale prietenului său, luptând să reconstituie, după observaţiile făcute direct asupra aşezărilor, portului, credinţelor, obiceiurilor, îndeletnicirilor, nădejdilor şi ostenelilor oamenilor de la ţară, chipul autentic al românului de astăzi!" (Vulcănescu 2005: 1015).

Scanned with OKEN Scanner

4.1. Poziţia lui Vulcănescu în cercetarea religiozităţii

Diversele abordări ale religiei din ultimele decenii se integrează în două paradigme de studiu: abordarea funcţionalistă (cea clasică în socio-antropologia religiei post-durkheimiană) şi cea substanţialistă – interesată să ajungă la substanţa internă a fenomenului religios. Cele două poziţii s-au arătat ca fiind complementare în sensul divergenţei între căutările lor, fiecare mizând pe una dintre valenţele imuabile ale religiozităţii: cea psiho-socială sau cea fenomenologică. Deşi poziţia cvasiştiinţifică şi pozitivistă a funcţionaliştilor a dominat mult timp ştiinţa socială a religiei, recuperarea viziunii din interior a cercetătorilor axaţi pe dominanta emoţional-subiectivă a experienţei spirituale începe să se realizeze în alte discipline decât în antropologia socio-culturală. Studiind religia ca fapt social, în articulaţiile ei imanente, funcţionalismul a scăpat din vedere investigarea relaţiei individuale cu transcendentul. Sensul ascuns al experienţei religioase a fost însă căutat de şcoala fenomenologică formată de la început de istoricii religiei (Rudolf Otto, Van der Leeuw, Mircea Eliade) şi mai puţin de sociologi. Perspectiva funcţionalistă este implicit una a viziunii secularizate sau, aşa cum afirma un teoretician al religiozităţii în modernitatea târzie, „serves to provide quasiscientific legitimations of a secularized world view" (Berger 1974: 128).

Prin urmare, considerăm că între aceste două tipuri de viziuni trebuie să situăm şi studiile lui Mircea Vulcănescu în ceea ce priveşte religiozitatea, între definiţia funcţionalistă şi cea substanţialistă a religiei. Deşi a optat clar pentru avantajele viziunii fenomenologice, filosoful şcolii gustiene nu respinge, în practică, abordarea durkheimiană, pozitivistă. Din contră, credem că cele două mari laturi ale carierei sale profesionale se regăsesc tocmai în viziunile complementare asupra religiozităţii. Sociologul şcolit în sistemul lui Gusti este atent la manifestările empirice ale credinţelor religioase, fie în varianta

Scanned with OKEN Scanner

lor arhaică, rituală, fie în reminiscenţele secularizate ale ideilor despre transcendent. Prin opera sa, filosoful ridică primitivismul rural al vieţii rituale la rangul de esenţă spirituală a neamului, în timp ce condiţia creştinului în lumea modernă este sancţionată din perspectiva teologică defetistă a împuţinării de sens metafizic în lumea secularizată.

Textul în care Vulcănescu tratează sistematic problema sociologiei şi filosofiei religiei, expunându-şi clar punctul de vedere în privinţa principalelor curente ale cercetării religiozităţii, este cel intitulat „Gândirea religioasă contemporană" (Vulcănescu 2004: 370-384). Acesta începe printr-o retrospectivă a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, dominată de evoluţionism în toate ştiinţele socio-umane şi de perspectiva kantiană, care ataşează religia domeniului utilităţii practice şi al convenabilităţii morale. Anul 1934, momentul acestei radiografii, se caracterizează prin urme ale crizei în întreaga viaţă intelectuală, care se răsfrânge, în religie, ca mecanism al revenirii interesului pentru spiritualitate, dar concepută mai mult ca modă culturală, ca aproximare a unei căi încă inautentice. Aici plasează entuziasmul tinerilor pentru religie şi o generalizată fascinaţie pentru iraţional şi supranatural. Salvarea de acest marasm al ordinii spirituale nu poate fi găsită decât într-o autentică filosofie a religiei, eliberată de chiar culmile psihologiei şi sociologiei, care au ţinut stindardul cercetării spiritualităţii în ultimele decenii. În fapt, Vulcănescu tranşează aici problema interpretărilor defectuoase ale celor două discipline, generate de premisa filosofică greşită de a reduce trăirea religioasă autentică şi subiectivă la patologie sau la relaţii sociale, intersubiective. Sunt refuzate astfel rezultatele şcolii lui Durkheim, în sociologie, şi se afirmă clar pertinenţa criticilor lui Scheler şi Hering, văzuţi ca reprezentanţi ai sociologiei fenomenologice, asupra viziunii psihologice.

În recenzarea noii serii din *Année sociologique* (1923–1924), Vulcănescu punctase deja revenirea psihologiei în sociologia franceză, mai cu seamă în problema *conştiinţei colective*. Nu este ascunsă aici aprecierea recenzentului pentru durkheimienii moderaţi, ca Mauss, despre care se ştie că a

Scanned with OKEN Scanner

încercat să rafineze unele dintre perspectivele teoretice prea stricte ale unchiului său şi care a fost creatorul ideii de „fapt social total". Relevant este în această evaluare a şcolii sociologice franceze că filosoful român pare că regăseşte în programul critic post-durkheimian puncte de interes pentru propria viziune sociologică. Faptul este vizibil în prezentarea opiniei lui Roger Lacombe, unul dintre contemporanii lui Durkheim, care l-a acuzat pe acesta de recursul la explicaţia psihologică, în ciuda respingerii teoretice a acestei căi în studiile sale. Lacombe recomandă durkheimienilor restaurarea metodei monografice, care ar putea reface legătura dintre sociologia religioasă şi cea economică, adică dintre fenomenele tradiţionale din societăţile inferioare şi fenomenele actuale (Vulcănescu 1997: 85). Se subînţelege în părtinitoarea prezentare a lui Vulcănescu aprecierea de către acesta a proiectului weberian, idee subiacentă şi în descrierea mai neutră a eseului despre sacrificiu realizat de Hubert şi Mauss, studiu în care sociologia religiei găseşte legături cu economia şi morala (Ibidem: 83). O altă instituţie socială primitivă sau „tip de organizaţie socială totală" cu largi implicaţii economice în societăţile evoluate este cea a *schimbului-dar*, cercetată de Mauss, căruia Vulcănescu îi dedică o mare parte a recenziei sale. În final, admiră eforturile lui Mauss de a sublinia supravieţuirea acestor obiceiuri în societatea actuală, dar îl dezaprobă fiindcă încearcă să meargă pe urmele lui Durkheim în extragerea unor concluzii etice (Ibidem: 95).

Curentele filosofice care au urmat evoluţionismului, deşi nu sunt acceptate în totalitate în viziunea vulcănesciană, au deschis drumul unei noi reconsiderări a religiei, care, în final, trebuie să fie studiată ca trăire de către un participant implicat, nu un observator imparţial. Această reînnoire a studiului religiozităţii era adusă, conform opiniei lui Vulcănescu, de vitalismul bergsonian, pragmatismul lui William James şi fenomenologia religiei din opera lui Max Scheler. Sinteza celor trei curente de gândire deplasează atenţia oamenilor de ştiinţă de la *explicarea* faptului religios, cum acţionau greşit sociologii şi psihologii, la *descrierea* şi *înţelegerea* esenţei diferitelor fenomene religioase. Este clar aici că Vulcănescu merge spre

Scanned with OKEN Scanner

sociologia interpretativă sau comprehensivă a lui Weber, aşa cum reiese ea din perspectiva fenomenologică a lui Max Scheler, fenomenologul social în care se regăseşte şi filosoful Mircea Vulcănescu. Discutând contribuţia şcolii sociologice în epocă, Ilie Bădescu lărgeşte şi autohtonizează această mişcare culturală generată de monografişti şi susţinută de oamenii de cultură din jurul lor, numind-o *sociologie trăiristă*, disciplină care „antrenează întregul uman, deopotrivă centrul său divin şi straturile antropice, în cuprinsul acelei experienţe totalizatoare, integratoare" (Bădescu 2009: 80).

În istoria sociologiei, Max Weber este considerat creatorul „sociologiei comprehensive" şi cel care situează acţiunea socială în centrul reflecţiilor sale. La începutul monumentalei sale lucrări *Economie şi societate*, Weber încerca să împace atenţia asupra sensului subiectiv al acţiunii sociale, prin actorii sociali, şi degajarea, prin înţelegerea implicată a observatorului, a procesului de creare a consensului social, astfel încât semnificaţiile individuale să devină un produs social reprezentativ pentru o cultură anume (Weber 1971: 3). Aşa cum se constată din repetatele sublinieri ale lui Vulcănescu, sociologii interpretativi au revoluţionat filosofia acestei discipline printr-o reconsiderare a procesului de „înţelegere", iar Weber a realizat această înnoire prin refuzul vechii opoziţii neokantiene dintre „a înţelege" şi „a explica" şi accentul pus pe complementaritatea celor două procese, rezultând „a înţelege pentru a explica" (Giordano 1997: 469). În sociologia sa interpretativă, Weber vorbeşte despre procesul de raţionalizare ca fiind operat de către agenţii religiilor salvării, clericii diverselor confesiuni, care au încercat să raţionalizeze imaginarul religios. Lumea magicului este, după Weber, o lume monistă, separată de lumea seculară, iar singurele graniţe între religios şi laic sunt cele ale ritului. La nivelul marilor culte orientale pe care le-a studiat, Weber a subliniat că, în ciuda unui complex aparat de stat care reglementa viaţa religioasă a cetăţii, religia populară funcţiona încă, fiind „o alăturare nesistematică de culte magice" (Weber 2001: 174).

În aceste noi luări de poziţie în filosofia sociologiei, monografistul gustian vede depăşirea neutralităţii şi a pozitivismului, care nu poate da seama de esenţa actului religios. El

Scanned with OKEN Scanner

optează pentru o filosofie implicată a religiozității, şi aceasta nu poate fi decât întemeiată confesional, dincolo de eticile ştiinţifice. Astfel, este de acord cu ridicarea unei filosofii a catolicismului, una a protestantismului şi alta a ortodoxismului. Înţelegerea comportamentului religios din unghiul actorilor practicanţi corespunde atingerii nivelului *fides implicita*, în termenii aceluiaşi Weber, sau efectelor „simţului practic" al lui Pierre Bourdieu. Credinţa implicită şi aspectul ritual al religiozităţii sunt două componente esenţiale ale apropierii de religia populară, elemente pe care le putem observa şi în opera filosofului român.

În analiza şcolii ortodoxiste româneşti, Vulcănescu îl opune pe Blaga lui Nae Ionescu. Este oarecum nedumerit de o anumită atitudine pozitivistă a autorului *Eonului dogmatic*, care încearcă să distrugă misterul prin instrumentele cunoaşterii sale filosofice. Discipol al lui Nae Ionescu în privinţa percepţerii fenomenului religios din ipostaza „creştinismului aspru, asocial, orientat în întregime spre viaţa de dincolo" (Vulcănescu 2009: 34), Vulcănescu pare a se situa pe poziţia lui Stăniloae, a dimensiunii verticale, teologice, isihaste, fiind mai puţin înclinat spre interpretarea cosmică, panteistă, orizontală a filosofului de la Lancrăm. Desigur, orientarea teologică pură se atenuează în perioada redactării *Dimensiunii româneşti a existenţei*, când devine implicit mai blagian.

Filosofia fenomenologică a religiei, singura perspectivă autentică de studiu al acestui fenomen, în viziunea lui Vulcănescu, trebuia să se lupte cu o filosofie naturală, fizică, cu una biologică (între neovitalismul aristotelic şi biologismul iraţional) şi cu o filosofie a sociologiei şi a culturii, toate aceste mişcări culturale încercând „să reducă faptul religios la cel social sau la faptul de cultură" (Vulcănescu 2004: 385). Respingând interpretarea fenomenului religios ca răspuns la nevoi psihologice sau biologice, Vulcănescu se apropie de percepţia antropologică mai largă, raportând rezistenţa la schimbarea seculară prin nevoia de identificare a unui sens coerent al fiinţei umane. O explicaţie asemănătoare, care merge până la legătura intrinsecă dintre semnificaţiile concentrate în simboluri şi viziunea despre lume a comunităţii

Scanned with OKEN Scanner

respective este sugerată de principalul reprezentant al antropologiei interpretative, Clifford Geertz: „The tendency to synthetize world-view and ethos at some level, if not logically necessary, is at least empirically coercive; if it is not philosophically justified, it is at least pragmatically universal" (Geertz 1957: 422). Antropologia interpretativă a lui Geertz ocoleşte abil funcţionalismul psihologizant, pentru a sublinia că simbolurile religioase au funcţia de a sintetiza viziunea despre lume a unei comunităţi, ethosul grupului respectiv (Geertz 1973: 90).

4.2. Cercetarea obiectivă şi empirică a supravieţuirilor religiei „primitive"

Câştigurile sistemului gustian în privinţa cercetării religiozităţii au fost asigurate şi de atenţia oferită, printre altele, manifestărilor spirituale din cadrul comunităţii rurale, deci a religiei ca instituţie sau manifestare socială. D. Gusti, fondatorul şcolii române de sociologie atrăgea atenţia că manifestările spirituale ale unei unităţi sociale conţin elemente caracteristice, în consens cu istoria şi cultura locului, cu variabile empirice specifice, spre deosebire de manifestările economice, care au derulări similare în mai multe comunităţi rurale. Şi în zilele noastre, specialiştii în sociologia rurală atenţionează asupra faptului că satul trebuie privit şi studiat nu ca o unitate administrativ-teritorială, ci mai ales ca una spirituală şi culturală (Bădescu, Buruiană, Şerban 2006: 188). Părintele sociologiei monografice mai arăta că această condiţionare spirituală a comunităţii se integrează într-o dimensiune mai puţin vizibilă („ceea ce nu se vede"), la care cercetătorul ajunge doar prin intuiţie şi inserţia în mediul investigat (Gusti 1968: 238).

Este binecunoscut faptul că Vulcănescu a definitivat şi a apărat sistemul filosofic gustian, pe care, în ciuda unor critici, îl considera o filosofie a vieţii sociale, nu doar un sistem de ştiinţă a vieţii sociale, un mod fenomenologic de investigare şi înţelegere a totalităţii realităţilor cercetate. Sistemul monografic

Scanned with OKEN Scanner

gustian nu rămâne la prezentarea obiectivă a faptelor, ci ajunge la înţelegerea totalităţii vieţii în care se încadrează aceste fapte. Percepând faptele sociale ca „acte omeneşti semnificative", sociologia gustiană va evita uniformizarea acestora, asocierea unor fenomene formal asemănătoare, dar diferite în fond, eroare în care a căzut şi sociologia durkheimiană, din cauza neglijării specificităţii interne a fenomenelor, bizuindu-se doar pe abstracţii şi stereotipuri.

Prima campanie monografică, cea din satul oltenesc Goicea-Mare, realizată în 1925 de Gusti şi studenţii săi îi oferă lui Mircea Vulcănescu prilejul de a se concentra pe cercetarea vieţii spirituale a satului. Deşi este vorba despre un moment incipient al proiectului gustian, când încă metodologia monografică nu era definitivată, iar teoria „cadrelor" nu era sistematizată, relatarea pe care o publică Vulcănescu în urma acestei cercetări este relevantă pentru configurarea opiniilor tânărului sociolog despre existenţa spirituală a ţăranului român, „primitivismul" satelor, schimbările psiho-sociale survenite în lumea rurală, convieţuirea tipului psiho-cultural al „primitivului" cu cel al secularizatului – tip regăsit, în grade diferite, în „dezrobitul" şi „adventistul" din Goicea-Mare. Astfel, „goiceanul primitiv" e tradiţionalist în drept şi în morală, superstiţios în tehnologie, animist şi ritualist în religie, colectivist şi decorativist în artă. Campania din 1925 surprinde satul cercetat într-o fază de dezagregare a vieţii primitive, sub presiunea urbanizării (Vulcănescu 1997: 70-71). Prin urmare, sociologul-filosof se găseşte în faţa dificilei sarcini de a opera această delimitare tipologică în „psihologia satului", o delimitare care, raportată la încărcata istorie terminologică a socio-antropologiei populaţiilor arhaice, l-ar putea situa pe poziţii pozitiviste şi evoluţioniste.

Speculaţii pozitiviste şi evoluţioniste asupra relaţiei dintre magie şi religie, teorii psihologice sau sociologice despre primatul iraţionalului în filosofia primitivă a naturii sau, din contră, a emoţiei şi visului au dominat o întreagă epocă. Funcţionalismul antropologilor sociali a apărut şi ca reacţie la complicatele construcţii erudite ale filologilor şi istoricilor, având la bază date livreşti, surse secundare şi evidenţiind

Scanned with OKEN Scanner

infantilismul religiilor primitive, iraţionalismul tehnicilor magice primitive, generalitatea animismului sau a naturalismului în primele expresii religioase.

Atunci când foloseşte atributul „primitiv", Vulcănescu nu are în vedere, probabil, sensul cronologic sau pur etimologic, atât de contestat de antropologii postcolonialismului, ci o semnificaţie logică, aşa cum sublinia undeva antropologul britanic E.E. Evans-Pritchard, şi anume că acest termen se referă la popoarele care trăiesc în micro-societăţi cu o cultură materială foarte simplă şi fără literatură, coerent stabilite şi sedentare, greu de dezagregat (Evans-Pritchard 2001: 35). Este vorba despre un primitivism ca refracţie, în lumea modernă, a originarului, acel primitivism din prepoziţia „întru" în care Noica vedea un semn al corespondenţei arhaicităţii imaginarului românesc şi a civilizaţiilor exotice studiate de Lévi-Strauss. Simţind însă posibilitatea unei căi greşite de înţelegere a respectivului atribut, filosoful de la Păltiniş subliniază: „Este ceva primitiv, în sens bun, în prepoziţia noastră, e ceva originar" (Noica 1996: 371). Interesant este faptul că nici măcar Durkheim nu nega pertinenţa unei reîntoarceri la modelele antice sau barbare, ca pedagogie esenţială: „Comme ces anciens sont à la fois pour nous des ancêtres et des barbares, leur altérité peut nous initier à notre propre altérité, nous faire notre non-nature" (Durkheim 1969: 385). În plus, ceea ce au relevat criticii lui Durkheim care i-au refăcut traseul intelectual şi au configurat planurile sale intelectuale este că marele sociolog francez nu avea de gând să facă din cercetarea religiei totemice australiene un scop în sine, ci concepuse respectivul studiu ca o avanscenă pentru o nouă morală a Franţei secularizate, idealul comun al viitoarei sale sociologii economice, politice şi educaţionale (Bellah 1990: 14).

În preambulul *Dimensiunii româneşti a existenţei*, Vulcănescu subliniază faptul că nu optează pentru o cercetare prin prisma filonului intelectual al filosofiei autohtone, nu aspiră să treacă în revistă contribuţia gânditorilor români despre existenţa etnică, ci îşi propune să reflecte substratul preexistent al acestor idei filosofice culte, şi anume „configuraţia limbii şi (...) structura simbolurilor expresive cu

Scanned with OKEN Scanner

circulaţie generală în poporul românesc, altfel zis, (...) capodoperele de gând pe care s-au croit cuvintele" (Vulcănescu 1991: 89). Prezentarea obiectului cercetării are o notă critică implicită la adresa încercării filosofilor de a atinge un nivel al limbajului epurat de „prejudecăţile tribului", vizând captarea semnificaţiilor universale. Alăturând reflecţiile sale asupra campaniei din 1925 la textul din *Dimensiunea românească a existenţei*, remarcăm atitudinea constantă a filosofului asupra valorii elementelor primitive din cultura contemporană.

Vulcănescu îşi menţionează, în eseul de tipologie culturală, remarcabilii înaintaşi în cercetarea esenţei ontologice româneşti, iar dintre aceştia merită semnalaţi, în lucrarea de faţă, aceia dintre ei care s-au interesat de creaţia populară. Unul dintre aceştia este Ovid Densusianu, cel care oferă un exemplu de conlucrare a viziunii istorice şi a folclorului ca mărturie a unui trecut etnic, cu cercetarea concretului şi a situaţiei contemporane: „(...) să nu uităm niciodată că producţiunile populare cuprind un substrat real, reprezintă momente caracteristice de viaţă ori continuităţi ale ei" (Densusianu 1943: 151). De fapt, Densusianu este printre primii cercetători ai vieţii tradiţionale care, în conferinţa sa de deschidere a cursului de filologie romanică din 1909, „Folclorul. Cum trebuie înţeles", se revoltă împotriva viziunii romantic-istoriciste a folclorului ca inventar de relicve ale generaţiilor trecute. Citite prin prisma fenomenologiei satului şi a sociologiei interpretative, cuvintele lui Densusianu par să aparţină unei pledoarii în consens cu obiectivele şcolii monografice de mai târziu: „Folclorul trebuie să ne arate cum se răsfrâng în sufletul poporului de jos diferitele manifestaţii ale vieţii, cum simte şi gândeşte el fie sub influenţa ideilor, credinţelor, superstiţiilor din trecut, fie sub aceea a impresiilor pe care i le deşteaptă împrejurările de fiecare zi" (Densusianu 1966: 43-45).

O opinie asemănătoare exprima şi Mircea Eliade într-un cunoscut articol din prima etapă de creaţie, din 1937, „Folclorul ca instrument de cunoaştere", unde atrage atenţia că la baza unor credinţe populare sau texte folclorice stau fapte concrete, de unde importanţa documentării etnografice. De

Scanned with OKEN Scanner

aceea, Eliade avertizează că nu ar mai trebui să privim superstiţiile ca „năluciri ale duhului primitiv" (Eliade 1943: 30).

Într-un alt articol în care apără „adevărata Românie", cea a satelor („primitivă", „arhaică", „patriarhală") (Vulcănescu 1997: 120-121), împotriva celor care îl acuzau de un „ruralism supărător", filosoful român trece în revistă, tematic, conform cadrelor vieţii sociale, „inferioritățile" satului, aşa cum au fost ele schiţate de către adversarii săi de la revista *Stânga*. Se remarcă modul în care Vulcănescu sintetizează „inferioritatea sufletească" a satului, ca „o enciclopedie vie a erorii şi a neştiinţei fanatice şi intolerante (...) superstiţie şi ignoranţă. Mentalitate animistă, iraţională (...). Încăpățânarea dârză de a rămâne în *ce-a apucat*" (Ibidem: 138-139). Satul obscurantist este deci preferabil „cetăţii comuniste a lui Gherea, în ciuda conservatorismului şi a pasivităţii sale. Astfel, satul vulcănescian este o unitate spirituală care revigorează vocaţia transmundană a fiinţei. În articolul în care le răspunde adversarilor săi de stânga, Vulcănescu pare să sintetizeze filosofia din *Dimensiunea românească a existenţei*, subliniind vocaţia metafizică a românului tradiţional: „(...) o viaţă cumpănită – fără altă dramă decât cea metafizică a fiinţei lui şi-a lumii – în care, totul petrecându-se ca-n vis, sau ca-n minune, omul n-are altceva de făcut decât să stăruiască în stăpânirea lui de sine, împlinind rânduielile moştenite ale făpturii lui" (Ibidem: 124).

Apărarea primitivismului autohton este explicită în articolul de replică la comentariile pe care C. Georgiade le face asupra metodei monografice gustiene. Lăudând „obiectivismul metodic" al şcolii sociologice, psihologul în cauză vede ca incompatibilă această riguroasă observare a realităţii rurale cu aspiraţiile fenomenologice ale monografiştilor. Polemic, Georgiade nu înţelege cum ar putea fi alăturată „mentalitatea mistică, cvasiafricană a ţăranilor noştri" „metafizicii vitaliste a devenirii", abordată de Husserl (Vulcănescu 2005: 1356-1357). Respectiva dispută publicistică îl conduce pe Vulcănescu la formularea explicită a diferenţelor dintre sociologia obiectivă, naturalistă, pozitivă şi sociologia fenomenologică şi noologică (Ibidem: 757, 1360).

Scanned with OKEN Scanner

Implicându-se, prin câteva articole, în scandalul provocat de fixarea sărbătoririi Paştilor conform calendarului gregorian, Vulcănescu are prilejul de a se declara de partea ataşamentului irațional al poporului față de tradiția ortodoxă. În dezacord cu instituția ecleziastică oficială, filosoful apără ceea ce era considerat în epocă drept o dovadă a „conservatorismului idiot" al poporului (Vulcănescu 2004: 255). Se alătură astfel altor colegi de generație (Ernest Bernea, Vasile Băncilă), apărători ai concepției arhaice asupra timpului, a vechiului sistem de „calendarizare" a existenței.

Revenind la rezultatele campaniei din Goicea-Mare, vom sublinia în continuare modul în care Vulcănescu alege să contureze ontologia „primitivă" a satului. Nu lipseşte din radiografia sa reflecția pe axa diacronică, tendința de explicare e elementelor de artă populară prin prisma unei etape anterioare de civilizație rurală. Sociologul fenomenolog nu pierde din vedere nici opiniile informatorilor, mărturii care pot sugera conservarea mecanică a unor obiceiuri decorative, în condițiile pierderii elementului de credință. Arta anonimă şi colectivă a ornamentelor solare îi confirmă, aşa cum avea să constate mai târziu şi colegul de campanie Al. Dima – monografistul care a studiat intensiv porțile monumentale din campania Drăguşului – că repetarea motivelor în timp e „rezultatul firesc al puterilor sociologice ale tradiției" (Dima 1971: 34). De fapt, studiul caselor drăguşene îl conduce pe Al. Dima la concluzii foarte asemănătoare cu cele obținute de Vulcănescu în Oltenia de câmpie, şi anume faptul că motivele ornamentale de pe stâlpi se repetă până la delimitarea a doar câtorva tipuri de bază. De asemenea, îndepărtarea de arta primitivă cu funcție magică şi predominarea funcției estetice în decorarea stâlpilor este vizibilă şi în Goicea-Mare.

Deşi sugerează că ar fi interesant de aflat „izvorul de inspirație" sau originea care depăşeşte nucleul satului a acestor „simboluri păgâne ale soarelui", Vulcănescu nu trece la investigarea „funcțiilor reale" ale artei populare din Goicea-Mare. Ezitarea lui Vulcănescu o putem înlocui cu rezultate din ancheta Drăguşului. Al. Dima îi interoghează pe țărani asupra semnificațiilor pe care aceştia le dau, de pildă, *crucii-rozetă*, cu

atestări începând din epoca de bronz, de esenţă precreştină recunoscută şi legată de venerarea astrului diurn – divinitate centrală a vechii religii agrare. Desigur, nici în Drăguş „tainele ce se ascundeau odinioară în spatele semnelor" nu pot fi decriptate prin ancheta sociologică, deoarece drăguşenii dau acestor simboluri arhaice valori creştine, semnificaţii pur estetice sau sociale (sporirea prestigiului în comunitate a celor care îşi permiteau ornamentici bogate), şi nu simbolice sau magice (Ibidem: 172-173).

Despre procesul de pierdere a sensurilor funcţionale ale unor obiceiuri va vorbi Vulcănescu atunci când descrie practica înfigerii unui lemn cioplit lângă crucea de pe morminte. Aici sociologul descriptiv redă o mărturie explicativă („ca să se ştie unde-i mortul") şi subliniază că, de fapt, „originea acestui ţăruş pare a fi mai veche", dar că „sensul pare a fi uitat" (Vulcănescu 1997: 76). O altă observaţie fugitivă plasată între aceste note de teren sugerează confuzia funcţiilor acestor elemente de viaţă culturală şi rituală: „Oamenii în societăţile primitive disting greu punctul de vedere estetic de cel economic, de cel moral etc." (Ibidem: 77). Descriind tehnici de destrigoizare şi alte elemente din cultul morţilor, Vulcănescu preferă o cheie psihologică, una dintre cele mai vechi, cea oferită de Frazer în *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933), redată aici de către filosoful român ca „teamă superstiţioasă de cel mort" (Ibidem: 74).

4.3. Dimensiunea românească a religiozităţii. Perspectiva sociologiei fenomenologice

În *Dimensiunea românească a existenţei*, autorul pare a pleca de la premisa sinonimiei termenilor „popular", „primitiv", „etnic", „naţional", fapt susţinut de renunţarea la obiectivitatea de sociolog şi asumarea fenomenologică a solidarităţii totale cu universul descris. Privind în ansamblu fenomenologia satului şi cea a existenţei româneşti, este dificil de stabilit dacă filosoful propune, în final, ca pilon spiritual al ontologiei autohtone, dimensiunea ortodoxă – clar delimitată de instituţia ecleziastică – sau cea populară – mai veche, mai

Scanned with OKEN Scanner

difuză, mai ritualistă, mai puternică în mediul rural prin afilierea la instituţia culturii populare (materială şi spirituală). Pe linie naeionesciană, Vulcănescu s-a arătat un apărător înverşunat al ortodoxismului românesc, însă credinţa personală nu l-a oprit de la a se manifesta critic faţă de Biserica ortodoxă, care a decis schimbarea calendarului şi nici de la aprecierea supravieţuirilor păgâne în religiozitatea rurală. În eseul său despre teoria ortodoxistă a lui Lucian Blaga, colegul său de generaţie, Vasile Băncilă a subliniat în mod clar că întâlnirea păgânismului cu filiera creştină, în existenţa spirituală românească, nu este un paradox şi nici nu stârneşte o confruntare seculară, ci se arată a fi o convieţuire organică (Băncilă 1938: 36). Astfel, perspectiva lui Vulcănescu, de împăcare între o etică ortodoxă şi un comportament ritual primitiv, ar putea fi încadrată în studiul sincretismului armonios dintre păgânismul naturalist şi ortodoxismul, aproape de ceea ce Mircea Eliade numea „creştinismul cosmic". Un argument pentru această interpretare se regăseşte în apărarea calendarului iulian de către filosoful monografiilor, atunci când recunoaşte legătura intrinsecă a „sărbătorii păgâneşti a primăverii" cu „înţelesul esenţial al Paştilor" pentru creştini (Vulcănescu 2004: 260).

Deşi se arată a fi un admirator al sociologiei interpretative a lui Max Weber, Vulcănescu nu poate fi de acord cu aprecierea implicită a cercetătorului „eticii protestante" faţă de raţionalizarea progresivă a existenţei umane, proces care duce inevitabil la secularizare. Deşi nu comentează în mod special această teză weberiană, se ştie că filosoful român milita pentru un „medievalism economic", ca întoarcere la forme de viaţă socio-economică mai simple (Vulcănescu 1997: 130), şi simpatiza epoca religioasă prin excelenţă a Evului Mediu (Dobre 2005: 183).

O aplicare a proiectului weberian la etica ortodoxă românească a fost încercată de Ioan Petru Culianu, care a accentuat defectele poziţiei conservatoare româneşti, în raport cu lumea capitalistă; discipolul lui Eliade realizează o critică cioraniană a ortodoxiei, generatoarea unei atitudini de „neintervenţie în alcătuirea acestei lumi decăzute" (Culianu

Scanned with OKEN Scanner

1995: 171). Într-o perspectivă istorică bazată pe texte imagologice aparţinând unei lungi durate cuprinse între secolul al XVI-lea şi al XX-lea s-ar integra eseul cu miză weberiană al lui Daniel Barbu, dacă autorul nu şi-ar da el însuşi seama că etica ortodoxă românească nu s-a modificat prea mult de-a lungul acestor epoci, occidentalizarea sau europenizarea nu au reuşit să disloce vechile concepţii religioase rurale, ci doar s-a atenuat treptat strategia de marginalizare şi condamnare a lor la nivelul discursului public (Barbu 2000: 40). Într-o interogare recentă, cu miză sociologică, asupra existenţei unui ethos ortodox, Manuela Gheorghe sublinia specificul comunitar al mântuirii pentru românii ortodocşi, percepută „pe orizontală, de obşte", nu pe verticală, axată pe individualitate (Gheorghe 2004: 62).

Configurarea şi conservarea acestui ethos ortodox românesc au fost determinate de puternicul tradiţionalism al comunităţii rurale, „primitive", în sensul pe care îl oferă Vulcănescu acestui atribut. Inclusiv în ţările occidentale, puternic industrializate şi aparţinând altor sfere confesionale, sociologii religiei au observat că mediul rural, păstrător al coeziunii rituale, a încurajat ataşamentul implicit al membrilor săi: „Traditionally the rural church has been the focus of largely unspoken corporate belief. Village people assume that they are members of this church unless provide otherwise" (Davie 1990: 465). Nu numai că Vulcănescu subliniază cu fiecare ocazie importanţa comunităţii rurale în păstrarea religiozităţii autentice, dar el vede, aşa cum vor face marii specialişti în socio-antropologia religiei, impunerea individualismului (Vulcănescu 2004: 370-373) sau a „privatizării" fenomenului spiritual ca una dintre cauzele secularizării.

În abordarea fenomenologică a neamului, Vulcănescu îşi manifestă simpatia pentru „marea liturghie a firii", care nu poate fi decât o perspectivă panteistă, precreştină asupra naturii, şi nu o revelaţie hristică, în sens neotestamentar. Discursul său este unul unificator, de întregire a celor două sfere ale religiei, cea păgână, religia naturalistă primitivă, şi cea creştină, a simbolurilor transfigurate: „Pe icoanele pe care le lucrează încă azi pe sticlă ţăranii de la Nicula, buciumul viţei

Scanned with OKEN Scanner

ţâşneşte din coasta Hristosului crucificat şi cântecul paparudelor înmoaie inima lui Dumnezeu pentru ploaie" (Vulcănescu 1991: 51). Viziunea fenomenologică este deci una împăciuitoare, care aduce alături două paradigme ale credinţei, fără a le situa în opoziţie, aşa cum făcea teologul polemist, şi fără a le căuta funcţiile sociale, în maniera monografistului. Acceptând acest strat adânc precreştin în esenţă, Vulcănescu se desparte încă o dată de Nae Ionescu. Magistrul său distinge Răsăritul ortodox, aflat la baza anistorică a creştinismului, de toleranţa sincretistă a Occidentului catolic, cel care a acceptat convieţuirea, în prima sa etapă romană, a cultelor orientale păgâne cu noua religie, fapt demonstrat de venerarea mariologică mai puternică din Apus, o continuare naturală a cultului egiptean al zeiţei Isis (Ionescu 1993: 18).

Un paragraf din *Ispita dacică* sintetizează perspectiva fenomenologică pe care filosoful culturii o preferă pentru determinarea trăsăturilor esenţiale şi eterne ale românităţii: „Când vorbim deci de un suflet naţional, nu putem face abstracţiune de o anumită viziune intuitivă a materialului asupra căruia vorbim". Urmează critica pozitivismului din ştiinţele sociale, cu pretenţii de obiectivitate absolută: „Acei care, ocupându-se de realităţi sociale, cred că pot face abstracţiune de asemenea viziuni intuitive şi folosi metodele riguroase ale ştiinţelor experimentale, să ne ierte, deci, că nu vom avea pretenţia să ne aşezăm pe terenul pe care cearcă să se aşeze şi pe care noi îl contestăm şi pentru dânşii" (Vulcănescu 1991: 38).

Este conştient de faptul că evidenţierea „sufletului dac" presupune recursul la spiritul istoric speculativ, printr-o cufundare în esenţa neamului din noi înşine. Lipsa de date ştiinţifice este înlocuită, în maniera sociologiei fenomenologice, de sondarea conştiinţei, structurii spirituale profunde a agenţilor sociali din prezent. Vulcănescu trebuie să construiască un „suflet dac" nu din mărturii istorice incomplete sau speculaţii, ci apelând la fondul tracic al contemporanilor, astfel că constructul său fenomenologic este bazat pe opiniile românilor: „avem posibilitatea de a ne referi la lucruri prin înţeles şi prin intenţii" (Ibidem: 39).

Scanned with OKEN Scanner

Din acest substrat cultural pre-romanic face parte fondul lexical trac, dar şi elemente de cultură materială (*conciul* femeilor din Pădurenii Hunedoarei, cuşmele ţăranilor din Ţara Oaşului). Tot tracismului nostru i se datorează atracţia pentru sfera supranaturalului, văzut ca refracţie, în cotidian, a unui univers similar cu cel din basme. Tracică ar fi şi legătura omului cu natura, vechea religie animistă şi naturistă, starea de dezindividualizare în armonia universală. Desigur, Vulcănescu ajunge la generalizări idealizante, la stereotipuri etnocentriste care au fost mai târziu, în relativismul cultural al post-comunismului, prilej de refracţii critice la adresa etnologiei, ca disciplină preocupată de reificarea spiritualităţii populare, reducând-o la un exponat muzeografic din vitrina identităţii naţionale („omul doinelor şi al horei", „frate cu muntele şi cu codrul frate", Ibidem: 50). Fenomenologia vulcănesciană a neamului ar putea stârni comentariile critice ale colegului său de campanie monografică, Henri H. Stahl, cel care a supus „apriorismul românesc" al lui Blaga şi „creştinismul cosmic" al lui Eliade unei pertinente evaluări, evidenţiind lipsa de date etnografice empirice de la baza filosofiei lor culturale. Însă, spre deosebire de Blaga şi Eliade, Vulcănescu nu poate fi acuzat că s-a sprijinit doar pe „surse secundare, literare, filosofice sau folclorice" (Stahl 1983: 219).

În ciuda acestei atmosfere patriotice, eseul relevă, etnologic vorbind, cunoaşterea cuprinzătoare a lui Vulcănescu în ceea ce priveşte inventarul folcloric autohton. El trimite în ciuda cadenţei lirice asemănătoare cu cea din *Cântarea României* a lui Alecu Russo, la un fond etnologic impresionant, cum ar fi elemente de folclor ritual (*Cântecul bradului*, cântecul miresei, colinde, bocete, ospăţul de priveghi), teme lirico-epice concentrate în binecunoscute structuri folclorice (colinda despre căutarea Fiului de către Maica sfântă) sau trimiteri la imaginarul arhaic al „Marii Treceri", motive deopotrivă mitologice, folclorice şi creştine. Sociologul subliniază semnificaţia funcţională a acestui folclor de multe ori evaluat doar din punct de vedere estetic; de exemplu, ştie că bocetul este un act magic apotropaic de liniştire a „dalbului călător", care ar putea reveni ca strigoi dacă nu este astfel

Scanned with OKEN Scanner

temperat. Sunt conturate puncte sacre ale geografiei simbolice româneşti ca cimitirul în zi de sărbătoare, cercul ritual al horelor, văzut în final ca reflex al structurii sacre a templului ridicat de dacii credincioşi lui Zalmoxis. De asemenea, nu toate asumpţiile sale privind originile trace ale elementelor de cultură populară descrise aici sunt pure opinii subiective sau intuiţii fenomenologice neverificabile empiric. De exemplu, originea horei româneşti într-un dans cultic de substrat nu a fost exclusă de către cercetătorii fenomenului horal autohton: „Nimic nu se opune supoziţiei că dansul curent al tracilor a fost un fel de horă nu mult diferită de cea transmisă până în zilele noastre" (Bârlea 1982: 70).

Rugăciunea către soare din finalul *Ispitei dacice* relevă o mare densitate mitico-simbolică şi ar merita o analiză detaliată din perspectiva străvechii religii solare. Câteva trăsături pot fi însă sesizate la o primă vedere: situarea existenţei diurne a universului uman sub influenţa directă a astrului personificat, consubstanţialitatea păgânei apariţii „Fiul Soarelui" (de provenienţă mithraică), stăpân al „slavei cerului şi pământului nou" şi a identităţii hristice. Astfel, filosoful indică relaţia dintre fenomenal şi numenal, trăită în religiile arhaice, ca relaţie de paternalitate, iar invocaţia sa magică devine reverenţă psalmică, jertfa rugii se asociază cu sacrificiul veterotestamentar al poporului ales, „arderea de tot" cântată de David. Ultimul paragraf al invocaţiei păgâne aduce alte două trăsături esenţiale ale religiei astrale: situarea destinului umanităţii şi naturii sub incidenţa acestei divinităţi primordiale şi legătura sa cu riturile agrare, factor păstrat încă în satul tradiţional („faci să crească florile şi grânele"). Acest imn de slavă a soarelui probează teoriile despre religia naturistă, aşa cum a fost explicată de M. Müller şi A. Kuhn în deceniul şase al secolului al XIX-lea.

Rugăciunea sincretistă din *Ispita dacică* este continuată în mod organic de studiul fenomenologic al hierofaniilor ocultate în nivelul de profunzime al limbii române. În *Dimensiunea românească a existenţei*, eseu de tipologie a culturii în care exegeţii lui Vulcănescu au văzut dezvoltarea metodei fenomenologice, filosoful culturii priveşte limbajul ca

Scanned with OKEN Scanner

pe un element esenţial pentru „construirea socială a realităţii", adică aşa cum aveau să propună mai târziu, în 1966, continuatorii lui Max Scheler, Max Weber şi Alfred Schütz în dezvoltarea sociologiei comprehensive, şi anume Peter L. Berger şi Thomas Luckmann. Metoda celor doi fenomenologi are în centru perspectiva conştiinţei şi a experienţei agenţilor sociali, fiind o nouă abordare a vieţii cotidiene prin prisma simbolismului colectiv şi a limbajului curent. Astfel, Berger şi Luckmann considerau că limbajul unei comunităţi are forţa de a obiectiva experienţele colective şi de a sedimenta aceste experienţe în memoria grupului (Berger, Luckmann 1999: 83-84). Descrierea sociologică a realităţii sociale se va dovedi, în teoria lui George Gurvitch, o cercetare a pluri-dimensionalităţii profunde, care nu e lipsită de elemente tensionante, antinomice, dialectice, discontinuităţi, practici cotidiene schimbătoare, conduite colective novatoare, în fine acceptarea şi observarea „dramei perpetue" care este realitatea socială (Gurvitch 1962: 5-24).

Dimensiunea metafizică şi cea socială a limbajului se reunesc pentru a crea modalitatea eficientă de raportare a fiinţei româneşti la transcendent. Receptorul limbajului invocator se dezvăluie prin analiza fenomenologică a discursului rugător: „Dumnezeul românului nu este o fiinţă abstractă, o esenţă imaterială a lumii, o putere impersonală care stă sub fenomene. Dumnezeul românului apare ca o fiinţă, o fiinţă reală, particulară, un ins. (...) Dacă rugăciunea-l face mai presus de fiinţă, tot ea îi dă îndată faţă lucrătoare, spre care te îndrepţi (mai ades fără a reuşi) «rost către rost»" (Vulcănescu 1991: 77-78). Românii preferă o divinitate ca „prezenţă lucrătoare", nu transexistenţială, un chip existenţial, rezultat al perfectei continuităţi între creaţie şi întrupare. Lumea e simţită, de românul tradiţional, ca o permanentă teofanie, în sensul unui „personalism teofanic", sintagmă prin intermediul căreia Vulcănescu revizuieşte implicit teoria „personalismului energetic" forjată de profesorul său Constantin Rădulescu-Motru. Pentru a îndepărta primejdia calificării fenomenologiei sale transcendentale drept fundamentare a unui panteism românesc, filosoful-teolog relativi-

Scanned with OKEN Scanner

zează „panteismul clasic" – în forma arhaică, prearistotelică, confundat, din punct de vedere religios, cu străvechea religie a naturii – prin îmbinarea lui „curioasă" cu teismul („Dumnezeu însuşi are caracter de ins") (Ibidem: 79).

În consens cu temele mari ale inventarului mitologic românesc, Vulcănescu nu uită să abordeze nici problema dualismului de origine bogomilică, prezent în figura lui Nefârtate, un „cooperator negativ real", un fel de *păcală* (Vulcănescu 1991: 80), fără funcţiile cosmogonice complexe pe care i le configurează anumite legende apocrife româneşti, supralicitate de filosoful Constantin Noica sau de etnologul Romulus Vulcănescu.

Astfel, dimensiunea concretă a metafizicii româneşti, relevant subliniată în eseul său de tipologie a culturii, este, în plus, o trăsătură a imaginarului popular. Atunci când vorbeşte despre misterul şi ascunderea Dumnezeirii, filosoful aduce ca exemplu această caracteristică: „(...) în fond, ideea de fenomen, de fantasmă, de fiinţă imaginară, opusă fiinţei reale, este puţin obişnuită concepţiei româneşti a existenţei, în accepţia ei plină, ontologică" (Ibidem: 82). În lumea satului, fantasme conviețuiesc cu fiinţele concrete, iar întâlnirile hierofanice dintre cele două sfere se petrec conform ordinii fixate de calendarul popular. Spre deosebire de lumea teologică occidentală, a despărţirii clare între lumea vizibilă şi cea invizibilă, universul ortodox-răsăritean preferă un trai netulburat de mister. Vulcănescu reia această paradoxală normalitate a hierofaniilor în universul popular autohton în *Dimensiunea românească a existenţei*: „Porneşti în cotidian şi, fără să vrei, te pomeneşti în legendă" (Ibidem: 106) sau „Lucrurile nevăzute *sunt* ca şi cele văzute, chiar dacă nu sunt date în spaţiu" (Ibidem: 107) (subl. autorului.). Rezistenţa românului la „realitatea pozitivă" sau la logica binară occidentală şi situarea perpetuă în aşteptarea „pluralităţii dinamice şi animiste", a „semnelor bune sau rele" sunt explicate şi prin legăturile armonioase, naturale dintre *lumea de aici* şi *lumea de dincolo*, diferenţiate, în imaginarul arhaic românesc, doar prin vămi ale firii, nu prin oprelişti ireversibile (Ibidem), într-o deschizătoare logică a coincidenţei contrariilor.

Scanned with OKEN Scanner

Descrierea fenomenologică a imaginarului spațial românesc respectă orientarea dominant orizontală a cosmografiei arhaice. Raiul şi iadul sunt situate unul lângă altul, teritorii pe care călătorul din basme sau cel plecat ireversibil spre „lumea de dincolo" le străbate pe calea cea dreaptă care se prelungeşte între cunoscut şi necunoscut, aşa cum le descrie un țăran monografistului Ernest Bernea: „Celălalt tărâm nu este iadul... Celălalt tărâm e parcă ceva nesănătos, ceva de înfiorare, cum spune în poveşti; acolo sunt smei şi alte chipuri" (Bernea 1985: 88). Acest imaginar spațial orizontal aparține viziunii precreştine, anterioară distincției moralizatoare creştine dintre întuneric şi lumină. E o „altă" lume denumită sugestiv, în folclorul nostru, „satul fără nume", acolo unde aşteaptă restul neamului, rudele şi prietenii de care „dalbul călător" s-a despărțit doar temporar, pentru a mai petrece în lumea „cu dor".

Alături de spațiu, filosoful explică şi concepțiile populare româneşti despre timp. „Vremea" românului este „lumea în prefacere", nu doar un singur „fir", ca cel al timpului, ci o țesătură complexă de „fire", care pot fi rearanjate prin manipulări simbolice. Imaginarul temporal românesc poate fi dominat prin puteri magice, căci „vremea" se află sub incidența cititorilor în semne. Vulcănescu sugerează această idee dând exemplul „gromovnicului", carte populară în care generații întregi de români au căutat date de meteorologie populară, dar şi informații despre evenimente social-politice. În continuare, autorul reaminteşte alte elemente care confirmă supraviețuirea, în sistemul magic popular autohton, a vechilor credințe despre influențele astrale. Dintre acestea, menționăm relația dintre viața omului şi cea a unei stele, impulsul de a descifra semiotica ocultă a universului, teoria corespondențelor dintre macrocosmos şi microcosmos sau dintre om şi natură, teorie datând din preistorie, dar care a fost consacrată abia în gândirea medievală.

În dezbaterea creată de către autoritățile teologice medievale cu scopul de a suprima comportamentul magic al credincioşilor care sperau încă în ajutorul dublu atât al instanțelor creştine, cât şi al celor precreştine, magia naturală a fost considerată mai puțin gravă, ca păcat împotriva

Scanned with OKEN Scanner

canoanelor bisericeşti, decât cea demonică. Acest tip de magie nu se sprijinea pe invocarea puterilor demonice, ci a forţelor cereşti, situate în apropierea sălaşului dumnezeiesc şi având un statut de creaturi ale instanţei supreme. Filosofii-magicieni, încercând să salveze acest tip de magie de sub interzicerea teologilor, dădeau aproape virtuţi ştiinţifice raportării omului la energia care emană din corpurile cereşti. În spaţiul românesc, astfel de cărţi au început să circule începând din secolul al XVI-lea, pe filieră bizantino-slavă, fiind recopiate o perioadă îndelungată chiar în medii bisericeşti, în ciuda faptului că erau oprite de canoanele creştine şi numite „ereticeşti".

În concluzie, fenomenologia neamului din *Dimensiunea românească a existenţei* este o etapă esenţială pentru înţelegerea drumului pe care Vulcănescu l-a parcurs de la terenul sociologic al „primitivismului" românesc la forţa hierofanică a limbajului autohton. Astfel, filosoful depăşeşte etapa gustiană, în care, aşa cum observa critic sociologul Petre Andrei, finalitatea promisă de Gusti, de a realiza o sociologie integralistă, meta-descriptivă, de a explica mecanismul de funcţionare şi înţelegere intuitivă a sensului adânc al realităţilor sociale (Gusti 1968: 321), nu fusese dusă la capăt, rămânându-se cumva la descriptivismul pur al vechii şcoli sociologice (Andrei 1997: 208).

4.4. Fenomenologia limbajului ritual. Magic şi religios

Prin observaţiile sale asupra culturii spirituale din Goicea-Mare şi, mai cu seamă, datorită trimiterilor la elemente de folclor ritual din *Ispita dacică*, Mircea Vulcănescu se arată a fi un iniţiat în universul tradiţiilor autohtone, fără a fi manifestat vreodată pretenţia unui studiu sistematic. Una dintre cauzele acestei lipse este dezacordul tradiţional al sociologilor faţă de metodele folcloristicii, ca disciplină condamnată iremediabil la separarea textului de contextul său socio-cultural sau, aşa cum sublinia chiar părintele sociologiei, Emile Durkheim, o ştiinţă a detectării supravieţuirilor unor culte arhaice, defuncţionalizate

Scanned with OKEN Scanner

(Durkheim 2005: 33). Această opinie a sociologilor este asimilată parţial şi de Vulcănescu, cel care operează conştient separarea studiilor folclorice de metoda monografică: „A afirma deci, cum fac unii, că cercetările individuale de folclor constituie adevăratul început al monografiei sociologice, pentru că unii cercetători au întrezărit câteodată corelaţia unora dintre manifestări, înseamnă a confunda întâmplarea cu sistemul" (Vulcănescu 1999: 100).

Cu toate acestea, Mircea Vulcănescu subliniază, prin activitatea sa, că sociologia şi folcloristica trebuie să colaboreze pentru explicarea fenomenelor rituale din satul tradiţional. Înţelegerea profundă a sociologului gustian pentru această conexiune se dezvăluie convingător atunci când sugerează, în replica dată lui C. Georgiade în articolul din 1933 („Sociologie românească. Răspuns d-lui C. Georgiade"), că relaţia complexă dintre magie şi religie, aşa cum se întâlnesc aceste două fenomene spirituale în funcţionarea concretă a comunităţii rurale româneşti, nu ar putea fi elucidată decât cu ajutorul unei sociologii fenomenologice, aşa cum sublinia şi magistrul său, D. Gusti: „Simbolurile, riturile, ceremoniile, cultul şi atâtea alte fenomene sociale n-au nici un înţeles dacă le privim numai sub aspect exterior, ele toate fiind înzestrate cu semnificaţii; nu pot fi lămurite ştiinţific decât prin înţelegere" (Gusti 1968: 443). Un alt profesor al său, Constantin Rădulescu-Motru, constata cu uimire perfecta convieţuire a magicului cu religiosul în viaţa rituală a ţăranilor români: „Credinţele, legendele, formulele de vrajă, simbolurile folosite de locuitorii satelor româneşti sunt minunate încrucişări spirituale născute din păgânism şi creştinism, cum nu se mai întâlnesc nicăieri în cealaltă lume creştină" (Rădulescu-Motru 1942: 19).

Nu lipsită de interes este şi critica pe care Nae Ionescu o dedică viziunii filosofico-religioase a lui Durkheim. Profesorul de filosofie religioasă al lui Vulcănescu vede şcoala sociologică franceză la fel de incapabilă ca şi cea engleză în a pătrunde în profunzimea actului religios, ca esenţă, căci cele două abordări occidentale se limitează la speculaţii pozitiviste şi cantitative, la ipostaza obiectivă, manifestă a actelor religioase (Ionescu 1993: 201). Tot Profesorul respinge, ca şi discipolul, încercările

Scanned with OKEN Scanner

şcolii evoluţioniste de a afla originile vieţii religioase prin aproximări raţionale ale unui trecut îndepărtat (Ibidem: 176).

Studiind practicile şi credinţele magice din Drăguş, Ştefania Cristescu-Golopenţia, o specialistă a magiei populare în campaniile monografice, trimite la şirul influenţelor pornite de la strămoşii latini, trecând prin procesul de creştinare şi împrumuturile de la popoarele vecine, însă sugerează în final că investigaţii speciale ar putea să lămurească acest traseu istoric: „Un studiu al acestor diverse stratificări în cadrul întregii tradiţii, ca şi în cadrul tradiţiei domestice, rămâne să fie făcut" (Cristescu-Golopenţia 2002: 44). Aceeaşi Ştefania Cristescu critică încercarea mereu reînnoită a cercetătorilor acestui fenomen de a explica riturile magice ale unei populaţii prin „reconstituirea sensului primitiv" al acestora şi prin comparaţia cu magicul triburilor exotice, atât de detaliat descrisă de antropologii sociali. Cunoaşterea realităţilor originare este mereu dificilă, chiar dacă s-ar urma o ştiinţă prin excelenţă reconstitutivă, ca lingvistica indo-europeană. Despre relaţia dintre magic şi religios se va exprima Ştefania Cristescu discutând rezultatele unei alte campanii monografice, cea din Cornova: „Această religie populară nu e deloc mai puţin puternică decât religia creştină în satele noastre; de altfel, aceste surori rivale formează o unitate neprevăzută. Ţăranii noştri nu au un sistem dublu de credinţe opuse. În general, ei au o credinţă unică, sinteză de acţiuni magice şi religioase" (Cristescu 2003: 40). O opinie asemănătoare a fost exprimată şi de istorici sociali, cercetători ai creştinismului medieval, care au înţeles imposibilitatea unei distincţii clare între substratul păgân şi suprastratul creştin în cultura spirituală a epocii, situaţie care îi determină să apeleze la investigarea punctului de vedere al subiecţilor implicaţi în fenomen: „Rather than seeking to label each facet of the ritual as 'Christian' or 'pagan', we should study it as an organic whole in order to get sense of its function and how it was understood by the members of the community" (Watkins 2004: 144) .

Concepţia lui Vulcănescu despre magie apare, de asemenea, într-o simplă notaţie făcută pe baza datelor culese din Goicea-Mare. El consideră că vrăjitoria din satul oltenesc

Scanned with OKEN Scanner

cercetat în 1925 aparţine categoriei secretului, urmând distincţia propusă de Durkheim (Durkheim 2005: 33-36) şi generalizată apoi de Mauss şi Hubert între religie (oficială, publică, aparţinând unei Biserici organizate) şi magie (privată, ocultă, misterioasă) (Mauss, Hubert 1996: 32).

În ciuda caracterului de referire exemplificatoare, opinia filosofului gustian despre fenomenul magico-religios este relevată în cele câteva notaţii dedicate acestui subiect incluse în articolul de răspuns către C. Georgiade (Vulcănescu 2005: 759-780). Aici, Vulcănescu subliniază o trăsătură esenţială a cercetării fenomenului magico-religios, şi anume înţelegerea dimensiunii rituale. Concentrarea asupra contextului performativ al actului magic a fost soluţia pe care au avansat-o detractorii vechii antropologii psihologizante, sugerând că magia trebuie privită ca o ontologie, nu doar ca o atitudine sau o concepţie (Geertz 1975: 83). În studiul său, Vulcănescu anticipează acest gen de teorii prin faptul că orientează atenţia cercetării spre diferenţa dintre ritul eficient prin el însuşi, coroborat cu forţa magicianului şi a procedeelor folosite de acesta – specifice intenţiei magice – şi ritul religios – invocare explicită a instanţei transmundane. Cele două ipostaze au fost numite de către un important cercetător al magiei antice: axa orizontală (fenomenală) şi cea verticală (numenală) (Graaf 1994: 239). Diferenţierea dintre cele două sisteme ale invocaţiei stă în capacitatea sociologiei fenomenologice de a dezvălui impulsul subiectiv care a generat un anumit tip de act lingvistic şi ritual.

Ipostaza performativă a vorbirii magico-religioase a generat studii de pragmatică aplicată, în timp ce relaţia care se stabileşte între invocator şi instanţa invocată a revendicat abordarea fenomenologică a rugăciunii sau a descântecului, ambele tipuri de discurs integrându-se în ceea ce Ricoeur numea „structură de apel" (Ricoeur 1996: 13). În funcţie de diversele categorii simbolico-retorice ale discursului invocator, implicarea instanţei divine poate fi explicită sau suprasaturată, atunci când emiţătorul alege „calea eminenţei sau a discursului de laudă", aşa cum o identifică un alt fenomenolog al discursului religios, Jean-Luc Marion (Marion 2007: 167), sau poate fi strict magică, atunci când enunţarea dorinţei coincide

Scanned with OKEN Scanner

cu realizarea acesteia. Legătura implicită dintre descrierea simbolică a realităţii şi efectul volitiv al ritului verbal asigură condiţiile împlinirii. În fine, perspectiva pragmalingvisticii şi înţelegerea fenomenologică a acestei probleme trebuie să-şi asume o explicaţie psihologică, care să releve sentimentul libertăţii, revendicată de fiinţa umană prin actul magic, în timp ce în rugăciune ea acceptă subordonarea. Deşi privit prin prisma evoluţionismului din epoca sa, Max Müller descrie grăitor acest proces ca o trecere de la „facă-se voia mea" la „facă-se voia ta" (Müller 1896: 24).

Un alt reprezentant de seamă al evoluţionismului antropologic, James Frazer, oferă distincţia clasică a magicului de religios, şi anume a constrângerii magice de adorarea conciliatoare din practica religioasă (Frazer 1980: 106-129). Hubert şi Mauss au intervenit asupra acestei teorii destul de inflexibile a părintelui antropologiei britanice, sugerând că „această distincţie este departe de a fi suficientă" (Mauss, Hubert 1996: 29) şi că diversele asemănări dintre cele două fenomene tradiţionale îndepărtează posibilitatea unei certitudini. Deşi nu era locul să prezinte o opinie personală şi sursa bibliografică a teoriei, Vulcănescu pare să adopte, în articolul adresat lui Georgiade, tiparul frazerian. Diferenţa esenţială este că filosoful român nu manifestă aceeaşi atitudine excesiv raţională faţă de practicile magico-religioase ca autorul *Crengii de aur*, el nu impune separarea clară a celor două realităţi. Distanţa dintre opinia pozitivistă a renumitului antropolog occidental şi abordarea simpatetică a sociologului gustian este determinată de faptul că Frazer era, aşa cum l-au prezentat criticii săi, doar un cercetător al surselor secundare, fără nicio legătură cu realitatea vieţii rituale. De aici opinia sa depreciativă la adresa raţionamentelor greşite ale „păturilor ignorante din Europa modernă" (Frazer 1980: 115).

După observaţia lui Vulcănescu, şi Ernest Bernea a vorbit la rândul său, tot în cadrul şcolii sociologice, despre efectul de constrângere a supranaturalului de către magician şi atitudinea de adoraţie din ritualul religios (Bernea 2004: 127). O distincţie asemănătoare o va realiza mai târziu un filosof al imaginarului, interesat de diversele raportări ale fiinţei umane la sacru; Jean-

Scanned with OKEN Scanner

Jacques Wunenburger sugerează că modul magic trimite la *sacrul de transgresiune* sau *de exces*, iar religia la *sacrul de respect* sau *de profunzime* (Wunenburger 2000: 35).

Revenind la formula magică citată de Vulcănescu, trebuie remarcat faptul că aceasta apare frecvent, în forme puţin modificate, în inventarul incantatoriu autohton, ca încheiere a descântecelor, în plan formal, şi ca desăvârşire a acţiunii magice, în plan funcţional. Formule finale din categoria celor remarcate de filosof au fost culese din întreg arealul etnografic autohton şi în epoci diferite: „Leacu di la Dumnezeu/ Cu cuvântu meu" (descântec din Moldova) (Ciubotaru S. 2005: 303) sau „Descântecu meu/ Şi leacu de la Dumnezeu/ Şi de la sfânta zi de azi" (Bălăşel 1934: 49). Din punct de vedere sociologic, această supraadăugare a unui mesaj creştin la incantaţiile primitive este motivată de cenzura comunităţii de credinţă, ca şi de cea a clericilor, care au reuşit, parţial doar, să convingă asupra gravităţii păcatului de a apela în acest mod la ajutoare supranaturale. Astfel, în textele magice populare, performerii ţin să subestimeze gradul de implicare al forţei umane în ritul magic şi să sublinieze că descântătorul nu face decât să capteze şi să direcţioneze forţa divinităţii creştine, prin puterea rugăciunii: „Acuma, dacă vrea Dumnezău, îi trăce, nu că zâce ia de la ia. Iestea-s lucruri băbeşti" (Coatu 1998: 190).

Structura simbolică binară a acestei formule magice are rolul de a fixa rolurile celor două planuri – uman şi divin – în realizarea scopului incantaţiei. Vizând o explicită subordonare faţă de voinţa divină, descântecele de acest gen indică o fază creştină a incantaţiei, când forţa pragmatică a cuvântului nu mai este în stăpânirea vorbitorilor, ci se află sub monopolul Dumnezeului logocentric. Această fază a condus la rostirea în acelaşi context ritual a descântecului şi a unei rugăciuni cu rol de intensificare a mesajului, atitudine menită să detensioneze vechea antonimie dintre magic şi religios, aşa cum s-a observat în cercetări de teren ale magiei verbale: „Interpreţii înşişi afirmă cerinţa ca «descântecu să fie cu ruga lui Dumnezeu»" (Pavelescu 1945: 101).

Elementul conservator, tradiţional, ritualist, apetenţa pentru recuperarea dimensiunii originarului şi a autenticului

Scanned with OKEN Scanner

configurează realitatea religiei populare româneşti. Regăsirea nucleului profund al spiritualităţii autohtone pleacă, la Mircea Vulcănescu, de la proiectul sociologic al descrierii integrale a funcţionării realităţii sociale, atinge polemica teologică asupra condiţiei religiei tradiţionale în universul secularizat şi se încununează în economia de mijloace din etapa filosofică şi general culturală. Căutările lui Vulcănescu în domeniul abordării dimensiunii spirituale a neamului său nu s-au definitivat, însă nici comunitatea academică din sfera socio-antropologiei religiei nu a atins, în ciuda unui efort colectiv susţinut timp de mai multe decenii, o perfectă concordanţă a perspectivelor asupra acestui complex fenomen al religiei vernaculare. Prin urmare, încercările filosofului român în acest domeniu reprezintă una dintre necesarele contribuţii pentru fundamentarea unei căi comune, post-pozitiviste.

Aşa cum spunea un căutător al viziunii etnografice perfecte din timpurile noastre, „la sfârşitul secolului XX mai avem încă atâtea dificultăţi în a renunţa la realismul cunoaşterii de tradiţie platonicianã şi, mai ales, suntem încă fascinaţi de ideea adecvării şi a ubicuităţii, de acest imaginar al pozitivismului care caută să şteargă distanţa dintre semnificaţie şi cuvântul care nu o semnifică niciodată complet" (Laplatine 2000: 154). Caracterul „antipozitiv, deci mitic" al „făptuirii româneşti", în sensul său „derivat şi simbolic" – aşa cum îl privea autorul *Dimensiunii româneşti a existenţei* – oferă un relevant exemplu pentru universalitate.

Scanned with OKEN Scanner

III. O TIPOLOGIE A APELOR SUPRANATURALE. IPOSTAZE MITICE ŞI FUNCŢII RITUALE

Scanned with OKEN Scanner

1. Crearea spațiului ritual. Ramificațiile sacrului

Apa a fost considerată de populațiile primitive o forță elementară capabilă de acțiuni supranaturale, atât în ipostaza ei de fenomen al naturii, în relație cu organizarea celestă și desfășurarea regimului pluvial, cât și ca element cotidian implicat în existența comunităților rurale. În ambele forme, apa are atât atribute negative, cât și pozitive. Sursele acvatice terestre își au originea și punctul final, conform ideilor cosmologice populare, în centrul sau în jurul pământului, luând rolul de graniță magică, separând lumea umană de cea a forțelor supraumane. Această asociere a apelor pământene cu tărâmul de dincolo se regăsește în narațiuni populare, într-o formulă estetizată, și este presupusă în înțelegerea de profunzime a ritualurilor în care apa este implicată.

În afara vocației sale terifiante, ca mediu psihopomp sau conectat la lumea de dincolo, apele ritualizate, în diversele contexte magico-religioase pe care le vom discuta în continuare, sunt în mod implicit ape ale comunității și resursă a supraviețuirii, iar cele două uzuri diferite ale aceluiași element vital nu pot fi separate la nivelul mentalității colective sau în context empiric. Interconectarea armonioasă a sacrului cu profanul și a religiosului cu secularul, proces care poate fi exemplificat prin riturile legate de apă, reprezintă o caracteristică esențială a fenomenului religios popular românesc.

Valențele purificatoare, regeneratoare, augurale sau fertilizatoare ale apei, aflate la baza diverselor acțiuni rituale, sunt potențate în cadrul religios creștin, care, la rândul lui, este informat de o bogată simbolologie acvatică de proveniență biblică. Textele dogmatice au potențat sau au schimbat paradigma păgână a apei în funcție de propriul lor scop dogmatic. Inclusiv în interiorul culturii creștine a apei, nu lipsesc ambivalențele funcționale. Prin urmare, binecunoscuta

Scanned with OKEN Scanner

apă veterotestamentară, ipostaziată în instanța pedepsitoare a Mării Roşii, cea din sistemul purificator al vechilor evrei sau a toposului mitic al Fântânii lui Iacob converg toate şi sunt transfigurate în „apa vieţii" consacrată de Iisus cel botezat în Iordan (Ioan 1:4). Purificarea făpturii pământeşti devine astfel doar interfaţa mântuirii spiritului. Apa taumaturgică a scăldătoarei din Bethesda (Ioan 5:2) este renegată în favoarea vindecării prin cuvânt. Vechile epifanii păgâne ale izvoarelor sacre sunt înlocuite de miracolele atestate istoric înregistrate conştiincios în hagiografii şi legende creştine.

Reţelele simbolice care traversează spaţiul rural modern şi contemporan sunt urmarea unui lung proces al transfigurării imaginarului spaţial datorată culturii creştine, proces început în primele secole ale epocii noastre. S-a constatat că una dintre sursele succesului instituţiei ecleziastice a fost modul în care a ştiut să menţină, să creeze şi să îmbogăţească ideea de sacralitate a spaţiului (Harvey 1993: 23). R.A. Markus, un important istoric al creştinismului timpuriu, explică modul în care lumea creştină a devenit un univers presărat de puncte sacre, acesta ajungând astfel să eclipseze geografia mitică a lumii greco-romane. În mare măsură, această nouă topografie a sacrului a fost configurată în conexiune cu istoria mântuirii şi a proiectat în spaţiul istoric real episoadele marii naraţiuni biblice.

Markus fixează naşterea acestui peisaj religios în secolul al IV-lea şi subliniază opoziţia manifestată de masele populare împotriva acestei schimbări. Nu lipsa de familiaritate sau inadecvarea în comparaţie cu imaginarul precreştin au fost cauzele acestei dezaprobări iniţiale. Creştinii de rând au primit cu neîncredere ideea sacralităţii binefăcătoare a naturii înconjurătoare, tocmai din cauza precedentelor secole de spaimă în faţa tainelor şi spiritelor spaţiului nelocuit: „Christians had been more prepared to see places and buildings as the abode of demons than of saints, still less of God. While their instinctive resistance to the notion of a Christian holy place was being slowly eroded, and veneration of such places and pilgrimages to them ganining general acceptance, they still retained a vivid sense of the demonic power inhabiting pagan shrines and holy places" (Markus 1994: 154).

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, geografia sacră a creştinismului este urmarea unei transmutări datorate unor diverse influenţe culturale: „(...) loin d'être une réalité inhérente au christianisme, ces caractéristiques des lieux de culte sont élaborées très progressivement et encore imparfaitement au cours de l'Antiquité tardive, sous les influences diverses du judaïsme, de la conception romaine du sacré et du développement interne du christianisme ancien" (Sotinel 2005: 432). În acelaşi timp, ataşamentul creştinilor faţă de vechile divinităţi sau locuri de cult păgâne rămăsese atât de puternic încât în anumit cazuri singura soluţie găsită de clerici era chiar distrugerea altarului şi oprirea izvorului respectiv (Foschia 2000: 413). Totuşi, chiar şi în pragul secolului al XI-lea, Burchard de Worms îi întreba pe creştinii penitenţi: „Ţi-ai făcut oare rugăciunea în altă parte decât la biserică, adică lângă izvor, lângă pietre, lângă arbori sau la o răscruce de drumuri?" (Vauchez 1994: 22; Dowden 2000: 36). Conştientizând complexitatea acestui proces, Papa Grigorie cel Mare sugera o strategie tolerantă a stropirii cu agheasmă a vechilor sanctuare („Fana idolorum destrui... minime debeant; sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur; aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatu").

Astfel, soluţia principală a descurajării reminiscenţelor idolatre nu a fost exorcizarea generală şi violentă a teritoriului recent creştinat, instrumentată de noua administraţie spirituală. Procesul despre care vorbim, unul lent şi flexibil a fost caracterizat mai ales prin libertatea pe care a avut-o puterea ecleziastică locală de a implementa schimbarea, fiindcă aceasta a fost şi cea care a beneficiat cel mai mult de pe urma noilor focare de sacru. Cercetătorii acestui început de epocă vorbesc despre o mutaţie a sacralităţii spaţiale dinspre teritoriul originar al Istoriei Sfinte la versiunile ei locale, restrânse, dar nu lipsite de capacitate hierofanică. De fapt, această „duplicare a Ierusalimului", aşa cum a fost numită de istorici ai fenomenului, a funcţionat ca o îmblânzire a hegemoniei exercitate distant de unicul teritoriu haric. Din contră, ramificaţiile locale ale acestuia au sporit ataşamentul credincioşilor şi respectul lor pentru spaţiul major capabil să să-şi reverse graţia supranaturală în mod generos într-o lume

Scanned with OKEN Scanner

minoră, împrumutându-i acesteia valenţele sale. Aceeaşi nevoie de familiaritate în relaţiile creştinului cu divinul a fost servită prin dezvoltarea cultului sfinţilor – înţeleşi ca variante umanizate şi abordabile ale inaccesibilei pronii cereşti, o versiune catafatică înlocuind apofatismul suprem.

Alte probe ale preferinţei pentru culturile locale sau regionale ale topografiei sacre sunt oferite de impresionanta panoramă a folclorului pelerinajului din Occidentul european, în arealul căruia au fost refuncţionalizate, de exemplu, altarele păgâne de lângă vechile izvoare sacre, acestora conservându-li-se mitologia specifică şi funcţia particulară. Din contră, cultura ortodoxă dominantă în Europa estică s-a orientat mai cu seamă spre un sens general al sacrului acvatic, conectat la anumite repere calendaristice şi la protecţia aceloraşi figuri divine.

Istoricii creştinismului medieval au perceput dezvoltarea impresionantă a pelerinajului local ca fiind nu urmarea unui plan riguros al bisericii de a configura o nouă geografie sacră, ci răspunsul la oportunitatea de a intensifica influenţa clerului local asupra propriei obşti (Bitton-Ashkelony 2005: 3). Unul dintre rezultatele vizibile ale succesului acestei intenţii este prestigiul imens pe care-l capătă instituţia parohială, devenită centru şi animator al riturilor religioase şi al celor seculare, al sărbătorilor creştine şi al celor laice. O altă consecinţă este intensificarea a ceea ce se numeşte „religie locală" – realitate echivalată de unii specialişti cu religia populară în genere (Christian 1989), aceasta fiind o ipostază trăită şi particularizată a prescripţiilor centrului ecleziastic.

În fine, aceste mutaţii nu ar fi fost posibile fără tolerarea versiunii păgâne a religiei locale, a faptului că societatea arhaică şi-a conservat vechea topografie mitică în interiorul celei noi. În imaginarul arhaic, existenţa omului a fost atât de strâns legată de arealul său, încât acesta a ajuns să aibă caracteristicile a ceea ce Theodor Gaster numea „topocosm" – un spaţiu restrâns locuit de o comunitate omogenă şi sedentară, dar perceput de membrii săi ca incluzând întregul univers, teritoriul în care se desfăşoară toată activitatea sa laică şi religioasă.

Scanned with OKEN Scanner

Negocierea îndelungată dintre cele două reţele topografice s-a produs printr-o transformare a ideii de *sacru spaţial* care de fapt nu este decât o readaptare, filtrată prin sistemul mitic creştin, a celei păgâne, şi anume un sacru separat inconsistent şi inconsecvent de profan, mereu gata să erupă în interiorul acestuia, pericol care relativizează graniţele stricte dintre cele două regimuri existenţiale . Această nouă „economie a sacrului", cum a numit-o Scribner (Scribner 1987: 2) – o experimentare a sacrului din interiorul profanului – este susţinută, cum spuneam mai devreme, de implicarea esenţială a bisericii în viaţa laică. Se configurează astfel o comunitate „bântuită de Biserică" (Lefebvre 1991: 254), amintind nu întâmplător de modul în care teritoriul comunitar era ameninţat constant de dezlănţuirea spiritele naturii. Dominarea sacrului oficial în spaţiul cotidian a fost deci urmarea unei diseminări graduale şi voluntare a puterii centrului spre periferie, şi chiar a deplasării empirice a actului sacramental din interiorul bisericii spre inima comunităţii laice (Coster, Spicer 2005: 16). Procesul respectiv a însemnat şi o extindere a sfinţeniei edificiului creştin dincolo de limitele sale materiale (Muir 1981: 16), ceea ce contrazice însăşi teoria delimitării sacrului de profan, aşa cum apare ea la Durkheim (din perspectiva restrânsă a populaţiilor exotice) sau la Mircea Eliade (în morfologia generală a religiilor). O explicaţie pertinentă a îmbinării dintre imaginarul precreştin şi cel al creştinismului timpuriu relativ la relaţia dintre *fizic* şi *metafizic* o oferă Peter Brown vorbind despre „sacralitatea difuză" în care trăiau ţăranii secolelor al V-lea şi al VI-lea inclusiv după ce, urmând îndemnurile repetate ale clerului, îi alungaseră pe demonii şi pe idolii păgâni din lumea lor (Brown 2002: 98).

În lumea rurală românească, o remodelare de proporţii a sacrului după noul tipar creştin nu a avut loc. În acest spaţiu conservator, inventarul locurilor rituale se întindea netulburat, inclusiv în epoca modernă, de la biserica parohială – corespondent creştin al imemorialei vetre a satului, spre periferie, acolo unde nu lipsesc nuclee precreştine de sacralitate – cruci de piatră, câmpuri cultivate, fântâni sau ape curgătoare. Armonia trecerii de la sacrul central consacrat de

Scanned with OKEN Scanner

biserică la circumferința dominată încă de spaime mistice a fost asigurată de participarea preotului paroh, prezent spre a tempera orice dubiu asupra necanonicității riturilor efectuate acolo. În contextul discuției noastre despre integrarea topografiei mitice creștine în inventarul de mijloace exploatate de religia populară, trebuie să subliniem iarăși, așa cum am făcut-o și anterior, că un rol esențial le-a revenit laicilor sau agenților nespecializați ai sacrului. Cercetătorii au observat că participarea în comun a colectivității creștine la întemeierea unei identități sacre oficiale a spațiilor și obiectelor extraliturgice a consolidat apartenența lor comună la acel teritoriu și credința lor în aceleași înțelesuri rituale (Scribner 1987: 3).

Acceptând simultan calitatea harică a spațiilor rituale populare și a celor canonice, instituția creștină a recunoscut omniprezența grației divine în mundan, nu doar în *domus ecclesiae*, fiindcă mediul natural în integralitatea lui este *domus dei*. Cel puțin acesta a fost argumentul principal care a liniștit conștiințele primilor părinți ai bisericii. La armonizarea celor două planuri au contribuit însă substanțial diversele moduri paraliturgice de creștinare a periferiei sacrului, de la simpla folosire a simbolurilor creștine pe troițe și fântâni la procesiuni cu relicve de sfinți de-a lungul ogoarelor. Sacrul este implementat la propriu și la figurat în întreaga lume rurală, democratizat, lăsat la îndemâna oricui își dorește să se împărtășească din energiile lui.

Scanned with OKEN Scanner

2. Apele domesticite şi binecuvântate

Modalităţile magice şi religioase de domesticire a apelor sunt alese în funcţie de factura conservatoare a comunităţii care apelează la acestea, de preferinţa fie pentru procedeele sacrului oficial, fie pentru cele superstiţioase, dar şi de concepţiile populare care înconjoară fiecare tip de sursă acvatică. De exemplu, a îmblânzi ipostaza mitică naturală a unei ape curgătoare sau stătătoare nu este o acţiune uşor de realizat, dată fiind intervenţia minimală pe care omul o poate avea în amenajarea acestor surse. Dar ele devin explicit parte a universului creştin atunci când sunt alese să servească drept *pars pro toto* pentru marea binecuvântare a apelor de Bobotează. În imaginarul creştin, crucea aruncată de preot într-un râu îi conferă acestuia o temporară esenţă divină.

Alta este situaţia *fântânilor*, surse acvatice asupra cărora fiinţa umană îşi arogă dreptul de proprietate şi asupra cărora îşi poate exercita influenţa în mod direct, de la descoperirea izvorului – percepută în mediul tradiţional ca un eveniment miraculos – la postarea crucilor şi a icoanelor în jurul noii structuri. Prin urmare, fântâna poate fi percepută ca un spaţiu natural special, situat la jumătatea liniei care uneşte sacrul nucleului cu cel al periferiei, sacralitatea naturii sălbatice cu cea promovată de cultura creştină. Este motivul pentru care am dat o importanţă deosebită acestui tip de sursă acvatică şi hierofaniilor care o înconjoară conform imaginarului popular.

Intenţia creştinării apelor potabile create în interiorul comunităţii ajunge să se manifeste ca o acumulare de simboluri sacre, încât acestea ajung să semene unor mici altare sau bisericuţe. Aceste amintesc de realitatea istorică îndepărtată a primului creştinism rural când, înainte de crearea incintelor de cult propriu-zise, creştinii se adunau periodic în jurul unei simple cruci, însoţiţi apoi, treptat, de preotul care oficia liturghia (Van Engen 1986: 542). Din punctul de vedere al relaţiei dintre centru şi periferie, observăm că existenţa acestor

Scanned with OKEN Scanner

ape amenajate, aflate la dispoziţia comunităţii, a însemnat în concluzie translaţia sursei acvatice principale dinspre circumferinţa aflată sub tutela forţelor naturale sălbatice spre centrul vieţii umane. Acest fapt atenuează factura lor mistică, transformându-le dintr-o hierofanie într-o simplă utilitate, dintr-un simbol ocult într-un spaţiu social. Fenomenul este bine evidenţiat de evoluţia de la existenţa unei fântâni unice a întregului sat la cea mai recentă a fântânilor private. În orice situaţie, prin apariţia lor, apele devin un bun de uz comun, ceea ce le diminuează statutul mitic originar. Un fenomen asemănător s-a petrecut în cazul *troiţelor*, transbordate din locul lor originar (un mormânt, un altar păgân, o periferie sau o răscruce) spre interiorul satului şi chiar în cercul restrâns al gospodăriilor. Însă demagizarea lor graduală le-a redus la ipostaza de obiecte estetice, „podoabe de uz personal, de consolidare a statutului special al proprietarilor" (Oprişan 2003: XVIII). Totuşi, imaginarul ritual al civilizaţiei rurale româneşti nu a atenuat cu totul factura sacră a apelor amenajate; în vatra satului, centru al topocosmului, ele rămân să îndeplinească roluri magico-religioase şi să reprezinte versiuni locale ale marilor ape mitice.

În lumea antică, se considera că virtuţi speciale aveau izvoarele subterane situate în grote din spaţii sălbatice, privilegiate pentru a primi mesaje către zei, demoni, spirite ale morţilor. Aceste spaţii hierofanice, îndepărtate de civilizaţie erau puse sub protecţia lui Artemis sau a altor divinităţi răspunzătoare de puncte oculte din natură (Cole 2004: 192). În acte de magie ofensivă din epoca antică, în spaţiile speciale din scoarţa terestră de unde apăreau izvoare sau erau considerate locuri sălăşluite de demoni htonieni se aruncau vrăji scrise de legare a duşmanilor, numite *katadesmos*.

În concluzie, spre deosebire de sanctuarele din afara *polis*-ului antic, plasate strategic la graniţa dintre spaţiul locuit şi cel sălbatic, fântânile rurale sunt situate în chiar centrul spaţiului cotidian, reprezentând din punct de vedere simbolic una dintre cele mai importante cuceriri ale civilizaţiei umane în lupta cu mediul înconjurător, după implementarea sistematică a agriculturii. În tipologia rezultată din răspunsu-

Scanned with OKEN Scanner

rile la chestionarele lui Hasdeu, printre locurile privite ca sfinte se numără izvoarele, fiindcă „oamenii (şi vitele) care beau, se spală sau se scaldă cu apa lor, se vindecă" (Muşlea, Bârlea 1970: 459). Alături de *izvoare*, ca ipostaza cea mai sălbatică a apei, al căror caracter supranatural e asigurat doar de faptul apariţiei sale la suprafaţa pământului fără intervenţie umană, precum şi de plasarea lor în spaţii sălbatice, alte locuri considerate sacre de respondenţii lui Hasdeu sunt *pâraiele*, „întâlniturile de ape", *fântânile* (Ibidem). Prin toate virtualităţile sale rituale, apa este o realitate care reuneşte trăsăturile a ceea ce marii filosofi ai elementului spaţial au numit „loc eterogen" (Michel de Certeau) sau „heterotopie" (Michel Foucault).

Acţiunea de integrare a apelor în spaţiul domestic a început din cele mai vechi timpuri, de când aşezările umane erau întemeiate din necesitate în preajma surselor acvatice. De altfel, decizia unui grup de a forma o comunitate era în mare măsură influenţată de prezenţa unei surse acvatice în spaţiul ales. Domesticirea viitoarei vetre era însoţită de amenajarea izvorului găsit aici. Se oferă astfel contur şi identitate spaţiului, se întemeiază o nouă ordine a realităţii naturale îmbogăţită de elementul uman.

În lumea creştină occidentală, identitatea sacră a unor izvoare este evidentă în denumirea cu ajutorul cărora ele s-au întipărit în memoria colectivă. Concludente în acest sens sunt variantele germanice ale sintagmei „izvor sacru": engl. „holly well", devenit „Holywel" sau „Halliwell", ori formele germane *Heilbrunn*, *Heilbronn*, *Heilborn* (Dowden 2000: 43). Comentând aceste denumiri şi plasarea izvoarelor respective în preajma unei biserici, Dowden pleacă de la premisa că sacralitatea de esenţă păgână a acestor ape a fost confirmată dintr-o nouă perspectivă în mediul creştin prin folosirea lor în rituri baptismale performate în biserica din apropiere. Ajunge însă să se întrebe ce tip de decizie a condus la plasarea unui edificiu ecleziastic la mică distanţă de un izvor, situaţie aproape obligatorie în Europa medievală: „Though one cannot exclude that in certain instances the holiness derives from the use for baptismal purposes in the nearby church. But why was the church nearby?" (Ibidem). Pe un alt nivel, alăturarea

Scanned with OKEN Scanner

simbolurilor materiale ce aparţin celor două paradigme culturale se observă în cazul obiceiului românesc de a plasa cu precădere o troiţă lângă un izvor, o cişmea sau o fântână, ajungându-se în anumite zone la coexistenţa obligatorie a apei şi a crucii (Oprişan 2003: XVII).

În afara denumirilor populare care subliniau capacitatea lor harică, alte surse acvatice sunt, din contră, puse sub patronajul unor spirite malefice, al instanţei demonice prin excelenţă în viziunea creştină. Un cercetător al calităţii mitice a izvoarelor din spaţiul francez observa situaţia stranie a convieţuirii, la mici distanţe unele de altele, a unor ape numite „l'étang du Diable", „la Fosse-au-Diable", „la fontaine au Diable", cu fântâni închinate Fecioarei Maria (Audin 1980: 689). Audin nu consideră că se poate vorbi despre un cult acvatic propriu-zis în Franţa medievală, cu rituri bine definite şi un calendar liturgic special, ci mai degrabă despre o venerare sau un omagiu performate pe plan local, cu practici uneori eterogene şi schimbătoare (Ibidem: 694-695). Vechimea acestor hidronime este demonstrată de originea lor celtică sau latină, ceea ce conduce de multe ori la pierderea, din perspectiva utilizatorilor contemporani, a motivaţiei semantice conţinute de respectivele denumiri, chiar dacă însuşi numele lor face apel implicit la calităţile sau fiinţele supranturale care le stăpânesc.

În ceea ce priveşte teritoriul românesc din epoca modernă, nu un patron supranatural sau un erou divin cu o biografie spectaculoasă oferă identitate fântânilor şi izvoarelor rurale, ci mai degrabă ctitorul uman care a amenajat sursa. Nu lipsită de relevanţă rituală este situaţia în care aceste ape comunitare sunt dedicate unui mort din familie, în contextul *pomenilor de apă*, ce urmează a fi discutate într-un capitol ulterior. De asemenea, se observă că aceste fântâni relaţionate cu străvechiul cult al moşilor sunt de preferinţă ape liminale sau interstiţiale: „Acestea se făceau la locuri de trecere peste ogoare, la răscruci. Aveau acolo o cană de băut. Cel ce bea zicea bogdaproste" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 266). O trecere în revistă a punctelor alese cu predilecţie de către ţăranii români pentru construcţia unei fântâni, conform răspunsurilor la

chestionarele *Atlasului etnografic român*, relevă că era favorizată săparea lor la marginea sau la capătul satului, pe drumuri interioare folosite prioritar, la răspântii, pe câmp, în apropiere de ogoare. Sursele documentare, alături de peisajul concret al satului contemporan, evidenţiază o tot mai mare răspândire a fântânilor private („Azi mai mult în ogradă"), construite în cadrul fiecărei gospodării, dar care totuşi mai conservă condiţia de a fi folosite în comun şi disponibile întregii comunităţii. În acest scop, ele sunt construite la graniţa dintre teritoriul personal şi cel comunitar, „la drum, la colţurile porţilor, să ia mai multă lume apă" sau „la drum să bea toată lumea" (Ibidem: 264).

Într-o epocă anterioară a acestei configuraţii a apelor utilitare în satul românesc, atunci când specificul geomorfologic al zonei o permitea, membrii comunităţii foloseau drept sursă principală apele curgătoare şi izvoarele neamanajate din câmp, aflate în apropierea pânzei freatice. Esenţială pentru mitologia acvatică locală a aşezărilor rurale este existenţa unei unice surse de apă potabilă, într-un trecut apropiat: „Era o singură fântână; azi sunt mai multe" (*Habitatul* 2005: 142). Această situaţie aminteşte de mecanismul de naştere a unei aşezări, după un tipar comun întregii civilizaţii rurale europene, începând cu Evul Mediu timpuriu. De exemplu, pentru a fi decisă calitatea unui teritoriu de a servi drept spaţiu al unei noi aşezări, satele tradiţionale din Anglia aveau nevoie de două elemente de bază, ambele relevante atât din punct de vedere social, cât şi ritual: *fântâna* şi *biserica*: „A well (usually now covered by a small stone building and disused) which represents the primeval water-supply without which the community could not have come into being at all and the church, which stands on the green" (Hoskins 1955: 61).

Însemnătatea culturală a fântânii satului este relevată şi de nomenclatorul popular local. Ea devine reper al activităţii religioase şi seculare a comunităţii. Denumirea acestor surse acvatice rurale oscilează între a sublinia plasamentul lor în vatra satului – „Fântâna din Vale" sau „Fântâna din Rât" sau „Izvorul din Dos" (*Habitatul* 2011: 142) –, a aminti identitatea ctitorului – „La Enea", „Fântâna lui Costache" (*Habitatul*

Scanned with OKEN Scanner

2005: 65) –, sau a confirma calitatea potabilă a apei: „Fântâna a Bună" (*Habitatul* 2011: 142).

Însă mai puţin documentate pentru spaţiul rural românesc sunt fântânile asociate unor entităţi supranaturale. O excepţie de la această regulă este menţionată în mai multe monografii etnografice şi aparţine comunităţii tradiţionale macedoromâne. Aici, *Fântâna Dzânelor* este vizitată de femeile care suferă de ochi sau de reumatism, într-un interval din sezonul estival bine delimitat de două sărbători populare (*Rusaliile* şi *Ziua Crucii*). Invocarea ajutorului acestor duhuri feminine îmbină ritul verbal cu cel manual şi are la bază credinţa păgână în bunăvoinţa lor. Important pentru discuţia de faţă este mesajul indubitabil că fântâna respectivă este sălaş al *Dzânelor* şi că datorită acestui patronaj mitic apa respectivă este investită cu calităţi taumaturgice (Şăineanu 1896: 110-112; Papahagi 1900: 238-240; Pamfile 1997b: 42-43). De asemenea, este subliniată necesitatea unei ofrande complexe adresate spiritelor acvatice de către beneficiarul uman, şi anume se aruncă în fântână o monedă de argint, un colac, o lumânare, flori, fire de bumbac.

Se pare că macedoromânii manifestau o pietate deosebită faţă de sursele acvatice, oferind daruri spiritelor tutelare ale acestora nu doar cu scop ritual bine definit, ci la fiecare folosire a apei, fiindcă „altfel ar putea să li se întâmple vreun rău din partea *albelor* sau altor fiinţe supranaturale, care păzesc fântânile". Nu lipsesc nici gesturi apotropaice de esenţă creştină care precedă băutul: „Este bine ca omul să sufle de trei ori asupra apei şi să-şi facă semnul crucii" (Pamfile 1997b: 45). Aparent paradoxala coexistenţă a gesturilor oblative cu cele de îndepărtare a valenţelor malefice ale duhurilor este motivată de specificul dihotomic al acestor făpturi din panteonul popular românesc. Ambivalenţa lor în imaginarul folcloric este şi un rezultat al demonizării progresive a agenţilor supranaturali precreştini de către creştinism.

Descoperiri arheologice au relevat obiceiul de aruncare a diverselor tipuri de ofrande în râuri, lacuri sau izvoare, ca dar destinat spiritelor lor tutelare, acestea fiind gesturi cu scop profilactic sau taumaturgic. În spaţiul carpato-danubian,

Scanned with OKEN Scanner

existenţa unui cult local geto-dacic al apelor este demonstrat de urme ale unor puţuri votive pe malul râurilor, conţinând un bogat inventar de recipiente de băut şi urme de ofrande alimentare (Sârbu 1987 : 73-76).

Dimensiunea magică a apelor curgătoare a fost încifrată în câteva hidronime româneşti, putând fi subînţeleasă în crearea acestora prin derivare de la epitete de subliniere a calităţii lor speciale: *Frumosul, Frumoasa, Frumuşelul, Frumuşica* ş.a. Asocierea noţiunii de *frumos* în caracterizarea surselor acvatice, fenomen având la bază o atitudine religioasă ancestrală, a fost observată de profesorul Petru Caraman în monografia sa dedicată antroponimiei: „[...] când asemenea toponime desemnează râuri, izvoare, lacuri, credem mai probabil ca ele să provină direct din epitetele corespunzătoare, dat fiind că procesul de personificare a apelor – cu deosebire a celor curgătoare, privite ca nişte forţe vii – a fost totdeauna, în mentalitatea omului primitiv, mai înaintat decât al multor alte elemente ale naturii" (Caraman 2011: 49). Pe baza probelor arheologice, Silviu Sanie susţine ipoteza unui cult al divinităţilor acvatice la daci, dar adaugă la aceasta şi eventuale elemente de ordin denominativ, căci vede posibil ca „numele râurilor sau a izvoarelor unor râuri să fi fost numele unor divinităţi ale apei, aşa cum întâlnim în lumea celtică sau romană" (Sanie 1987: 128).

Credinţa popoarelor celtice în sacralitatea apelor a fost extrem de puternică datorită în primul rând moştenirii lor mitologice precreştine. Reţeaua atât de consistentă de izvoare sacre ale celţilor a necesitat o contra-ofensivă pe măsură din partea religiei oficiale. Efectul acestui proces este conservarea vechiului cult al apelor cu o nouă interfaţă. De aceea, în epoca modernă supravieţuiesc informaţii despre cele peste o mie de surse acvatice sacre din Ţara Galilor sau despre cele trei mii în Irlanda, unde jumătate dintre acestea au primit nume de sfinţi catolici (Dowden 2000: 42). Şi în alte ţări, harta bine populată a punctelor acvatice consacrate corespunde unui bogat panteon al sfinţilor apei. Un istoric al acestui inventar din vechea Anglie a numărat 129 de sfinţi cărora le erau dedicate (Hope 1893; Masani 1918). Dintre aceştia, cei mai bine

Scanned with OKEN Scanner

reprezentaţi par să fie Sfânta Bridget în Irlanda, Sfântul Ioan Nepomucene în Boemia, Sfântul Martin în Franţa.

Bogatul nomenclator hagiografic catolic legat în diverse moduri de izvoare sau fântâni dovedeşte specificul occidental al modului în care a evoluat aici simbolismul acvatic arhaic. Motivul central al acestor hagiografii este tema galică a martirajului unui sfânt din al cărui corp apare un izvor, susţinută şi de elemente din mitologia păgână nordică (Dowden 2000: 49-50). Un celebru exemplu al unei astfel de legende este cea redată de Sfântul Grigore din Tours, care povesteşte despre cum a devenit centru de pelerinaj o fântână din Brioude după ce Sfântului Iulian i s-a tăiat capul în apropierea ei (Hubert 1967: 568).

În ciuda unui inventar restrâns al patronilor creştini ai apelor româneşti, legende locale au conectat izvoarele reale cu efigia unor personaje istorice. Acest proces este demonstrat de numeroasele fântâni ale lui Ştefan, apărute prin acte miraculoase sau pioase ale domnitorului Moldovei: „Ştefan s-a rugat lui Dumnezeu şi a împlântat lancea în pământ, de unde a ţâşnit apă rece şi limpede" (Brill 2005: 510). Dată fiind dimensiunea sacră pe care personajul istoric a dobândit-o în mentalitatea colectivă, aceste fântâni capătă puteri taumaturgice. Chiar şi atunci când în inventarul legendar autohton apare un tipar asemănător cu cel occidental, pierderea informaţiei iniţiale din istoria locală pare să diminueze identitatea specială a locului respectiv: „În satul Vatra se afla o fântână în care se spune că a fost aruncat capul unei doamne, în vechime. Nu se ştie cine era" (Ibidem: 507). De fapt, caracterul magic al apei este generat de evenimentul sacrificiului, şi nu de identitatea sacrificatului.

Analizând mecanismul specific prin care au fost configurate reperele sacrului spaţial, Dowden identifică drept bază a calităţii speciale a locurilor respective un fenomen şocant sau contrariant care irumpe brusc în cotidianul unei comunităţi, generând o legendă locală cu o mare forţă de supravieţuire. Exemple de acest fel de întâmplări sunt moartea neaşteptată a unei persoane importante, căderea unui meteorit, o hierofanie tulburătoare (Dowden 2000: 28). Este şi

Scanned with OKEN Scanner

modul în care creştinismul apusean a reuşit să impresioneze profund memoria colectivă. Prin înregistrarea morţii sfântului în apropierea apei sau prin simultaneitatea dintre apariţia izvorului şi dispariţia biologică a patronului său creştin, hagiografiile apocrife şi canonice au asigurat continuitatea cultului ancestral în chiar interiorul religiei oficiale.

Relatarea despre moartea unei fiinţe sacre care a stat la baza hierofaniei acvatice de origine creştină nu este însă o invenţie ecleziastică, ci ea provine din cultura păgână a apelor, a căror domesticire era dependentă de un sacrificiu uman, fapt care aminteşte şi de mitul jertfelor de întemeiere. Examinând cu atenţie legendele mitologice româneşti şi universale referitoare la *Ştima Apei*, etnologul Constantin Eretescu subliniază raportarea nucleului lor narativ – solicitarea unei jertfe umane de către o apă, întruchipată sau nu printr-o fiinţă mitologică – la ritualuri concrete de ucidere performate în cadrul unor rituri agrare. Dacă într-o etapă iniţială, aşa cum arată miturile vegetaţionale ancestrale, fiinţa jertfită era tocmai divinitatea, treptat, odată cu schimbarea paradigmei culturale, moartea intenţionată şi necesară a fost înlocuită de una accidentală şi, într-o fază şi mai nouă, cu un substitut al divinităţii (Eretescu 2007: 12).

Mai puţin afectat de impactul hagiografic sau de cel istoric, peisajul rural românesc rămâne investit de prezenţa mitică a apelor, iar denominaţia acestor spaţii miraculoase, breşe în topografia domestică a ţăranului şi păstrează încă simplitatea terminologiei populare. Este ceea ce demonstrează prezenţa, conform imaginarului local, a unui *lac al zânelor* pe muntele Mluha, loc menţionat în vechea monografie etnografică a munţilor Apuseni (Frâncu, Candrea 1888: 30). Acelaşi fenomen al localizării fiinţelor supranaturale în spaţiul concret este demonstrat de asemenea de credinţa existenţei unei peşteri a zmeilor la izvoarele Someşului cald (Pavelescu 1945: 27).

Scanned with OKEN Scanner

3. De la credinţe religioase la raţiuni hidrologice

În conştiinţa populaţiei creştine, perceperea ipostazei supranaturale a apei a fost profund influenţată de capacitatea acestui element de a acorda nu doar o purificare empirică, ci şi una morală. Faptul este evident mai cu seamă în utilizările polivalente ale apei în sistemul magic popular. Această perspectivă a dublului avantaj oferit de lichidul vital revine în mod constant în concepţiile folclorice despre sursele impurităţii rituale, de la cea generată de actul naşterii în ceea ce-o priveşte pe femeia lehuză la cea produsă de atingerea cadavrului sau de ingerarea anumitor alimente interzise. De aceea, imaginarul creştin al apei a trebuit să răspundă tuturor acestor nevoi rituale şi să ofere asistenţă în regenerarea morală şi fizică, dată fiind şi asocierea puternică între ceea ce este sacru şi ceea ce este pur în viziunea religioasă tradiţională (Stukey 1936: 289).

Dintr-o perspectivă raţională, empirică, în afara principalului rol al apei de a curăţi murdăria concretă, o altă particularitate a acestui lichid vital a îmbogăţit inventarul său de calităţi, şi anume capacitatea taumaturgică determinată de cantitatea crescută de hidrogen peroxid a unor izvoare naturale. Astfel, în zonele bogate în ape termale, tranziţia de la sanctuare păgâne la complexe medicale şi turistice a fost uşor de realizat, fapt observat în multe puncte ale teritoriului european. În cercetările de teren pe care le-am efectuat în Bucovina, am constatat modul în care ţăranii au pierdut perspectiva asupra ritualităţii apei din cauza raţiunilor ştiinţifice care au redimensionat vechiul regim cultual. Aici, reţeaua izvoarelor benefice este configurată conform structurii lor fizico-chimice şi a folosirii acestora în terapii alternative.

Asocierea virtuţii curative a apei cu cea magică a condus la motivaţia pentru care elementele cultului acvatic, chiar

Scanned with OKEN Scanner

informate de noile realităţi creştine, au pătruns în cele mai vechi tratate de medicină, sub egida ideii semi-ştiinţifice că natura în sine are puteri vindecătoare (*vis medicatrix naturae*) (Starobinski 2010: 26). De exemplu, medicul roman Marcellus din Bordeaux menţionează în opul său *De medicamentis* un leac pentru protecţia de afecţiuni oculare, şi anume spălarea ochilor la un anumit izvor din pădure în clipa când este văzută prima rândunică primăvara (Brown 1996: 121). Una dintre cele mai importante resurse documentare pentru cunoaşterea valorii duale – magice şi raţionale a apelor – este poemul-tratat al lui Petru din Eboli, *De Balneis Puteolanis*, redactat la jumătatea secolului al XIV-lea; acesta reprezintă prima descriere ilustrată a balneoterapiei medievale în toate aspectele ei, spirituale şi empirice. Motivaţia pe care o dădeau aceşti balneologi incipienţi tolerării valenţei metafizice a apelor este că religia (populară sau oficială) funcţiona ca un „adjuvant psihic" (Rouselle 1976: 1086).

Încercând să evite mult prea răspânditele percepţii populare asupra capacităţilor miraculoase ale apelor, primii naturalişti au început din secolul al XII-lea să scrie tratate de cunoaştere a structurii lumii naturale, cu capitole dedicate hidrologiei şi meteorologiei (*De imagine mundi* a lui Honorius din Autun, *De natura rerum* a lui Alexander Neckham, *Quaestiones Naturales* a lui Abelard din Bath ş.a.). Important pentru discuţia noastră este că, de obicei, în aceste tratate, fenomenele naturale erau descrise urmându-se structura logică a celor patru elemente sau substanţe ale universului: pământul, apa, aerul, focul. Deja filosofii medievali identificau şi discutau problema regimului apei în natură cu un anumit grad de acurateţe ştiinţifică (formarea ploii, a ceţii şi rouăi, a fluxului şi refluxului oceanelor), încât aparent renunţaseră la nivelul superstiţios al întrebărilor despre ape vindecătoare, izvoare miraculoase sau unde fertilizatoare. În tratatele acestora putem identifica un amalgam de idei ştiinţifice şi credinţe populare, ambele confirmând însă ipostaza specială a unor surse acvatice: „The mixture of logically reconstructable and factually correct information with legendary accounts from Classical times and quite simply fabulous elements

Scanned with OKEN Scanner

characterise chapters covering water in the encyclopedias from Isidore onwards" (Simek 1996: 108-109).

În *Etimologiile* sale, Isidor vorbeşte despre un izvor din Grecia care sporeşte capacitatea de memorizare şi un altul care o slăbeşte, o fântână din Sicilia care ajută femeile sterile, o sursă acvatică faimoasă din Italia pentru vindecarea afecţiunilor oculare şi o alta capabilă să asigure o voce frumoasă. Ba mai mult, savanţii secolelor al XII-lea şi al XIII-lea au căutat motivaţiile raţionale ale miracolului biblic din *Exodul 14* legat de trecerea Mării Roşii de către poporul ales.

Venerarea izvoarelor naturale – cele mai impresionante emergenţe ale apelor subterane – este documentată din cele mai vechi timpuri, în întregul spaţiu european. Aşa cum este cazul şi pentru alte aspecte ale culturii pre-medievale, sursele livreşti care indică acest comportament religios sunt mult mai bogate şi diverse în Occident, ele aducând de cele mai multe ori mărturii ecleziastice ale reverenţei nedogmatice ale credincioşilor. De la observaţia lui A. Bertrand, care denunţă trist menţinerea închinării la „izvoare şi copaci" (Bertrand 1897: 400-403), alte generaţii de clerici au subliniat necesitatea îndepărtării de vechile moduri de venerare a apelor.

Scanned with OKEN Scanner

4. Spaţiul acvatic şi spiritele sale tutelare

Conform unor credinţe ancestrale, panteonul precreştin al spiritelor naturii este primul stăpânitor al teritoriului locuit de oameni, ceea ce le face pe aceste divinităţi să beneficieze de întreaga atenţie rituală necesară menţinerii unor relaţii armonioase de convieţuire. Expansiunea lumii umane în punctele aflate anterior la dispoziţia acestor duhuri îi constrânge pe oameni să trăiască sub pericolul temperamentului imprevizibil şi capricios al acestor entităţi. Din această perspectivă, mijloacele creştine de îndepărtare a spaimelor sunt binevenite şi devin elemente complementare celor păgâne. Deşi mitologia folclorică românească nu beneficiază de o definire specifică şi consacrată a spiritelor locale, acestea fiind de multe ori percepute difuz, într-o formă anonimă şi colectivă, figurile panteonului creştin au venit să se suprapună peste acestea, preluându-le din funcţii şi devenind principalii destinatari ai riturilor periodice. Cercetătorii procesului de creare şi expansiune a hagiografiei medievale au subliniat că legendele sfinţilor au reconciliat moralitatea creştină cu etica rituală păgână, în timp ce sărbătorile în onoarea sfinţilor au adus bisericii posibilitatea de controla interfaţa creştină a marilor ceremonii calendaristice (Klaniczay 1983: 57). Aceste supravieţuiri ale animismului ţărănesc în religia oficială au fost însă întrucâtva îndepărtate în Contrareformă; un bun exemplu este ştergerea din iconografia Sfântului Gheorghe a imaginii balaurului (Burke 1978: 211-217). Însă, în mediile ortodoxe această convieţuire a continuat în bune condiţii, ceea ce a permis conservarea multor ritualuri sincretice, aşa cum sunt cele oficiate cu ocazia aşa-numitelor sărbători ale apelor.

Aşa cum vom arăta în capitolul al şaselea, identitatea spiritelor acvatice în mitologia populară românească nu are coerenţa funcţională pe care o prezintă nimfele greceşti sau chiar sfinţii catolici occidentali responsabili fiecare de anumite fântâni ancestrale. Putem delimita doi poli ai acestei identităţi,

Scanned with OKEN Scanner

la care a contribuit doctrina moralizatoare creştină, şi anume unul pozitiv şi celălalt negativ. În ceea ce priveşte spiritele acvatice, peiorativizarea acestora a fost încurajată de creştinism, care a făcut din întreg panteonul păgân o repudiată lume de demoni. Fiinţe precum „dracii de apă", atestate în mitologia românilor timoceni (Ţîrcomnicu 2010: 28) – spirite ascunse în râuri şi luând minţile oamenilor care se apropie atunci când le aud ţipetele – reprezintă o imagine diferită de cea a atragătoarelor sirene mitice. Nu lipsesc totuşi din inventarul românesc informaţii etnografice despre credinţa în stăpânirea fiecărei surse acvatice de către efigia răului din punctul de vedere al dogmei creştine: „Orice fântână, izvor îşi are ştima lui; în unele şede chiar dracu ceal cu coarne" (Dorohoi, în revista „Ion Creangă", Anul IV, nr. 5, mai 1911, p. 149). Într-un mod asemănător, cunoscutele zâne din mitologia nordică oscilează între a fi spirite protectoare ale casei şi cea de forţe malefice gata oricând să apară din spaţii sălbatice pedepsindu-i pe oamenii care pătrundeau pe teritoriul lor (Simpson 2011: 80-81).

Mitologia populară românească a cunoscut influenţa sistemului antic, chiar dacă aceasta s-ar fi putut face sub influenţă mai degrabă intelectuală decât pe cale propriu-zis populară. Se vorbeşte în legende populare de existenţa *fetelor de apă* sau a *fetelor de mare, oameni ai mării, ştime ale apelor* – rude autohtone ale Nereidelor sau nimfelor greceşti –, dar lipsa lor de implicare în nivelul ritual le face puţin funcţionale în imaginarul colectiv al ţăranului român. Idolatrizarea apelor se întâlnea şi la populaţiile slave care au traversat teritoriul carpato-danubian atunci când ele nu erau convertite încă la creştinism (Vasilescu 1950: 430-431), dar ele nu au lăsat urme evidente în panteonul popular românesc. Spre deosebire de *Rusalka*, *Lamia* sau *Vodyanik* din folclorul slav, „nu este limpede dacă fiinţe mitologice ca *Cel din Baltă*, *Ăl din Baltă*, *Ăl din Tău*, *Cel din Ape* sau *Cel din Puţ* sunt sau nu demoni acvatice cu personalitate distinctă. Ei par să fie mai degrabă spirite malefice masculine, care invadează, ca *Ştima Apei* de altfel, în timpul încărcat de primejdii al nopţii, spaţiul domesticit al satului" (Eretescu 2007: 11).

Scanned with OKEN Scanner

În general, credinţele despre fiinţe supranaturale care locuiesc pe fundul apelor stau la baza unor rituri de protecţie necesare la fiecare apropiere a fiinţelor umane de teritoriul lor. Multe dintre acestea reprezintă acte apotropaice inspirate de cultura creştină: „Când te scalzi şi intri-n apă fă-ţi cruce; de nu faci, Necuratul pune fiare şi te îneci" (Gorovei 1995: 114). Gestul apotropaic respectiv este concludent în privinţa asocierii între spiritele păgâne ale naturii şi stăpânii Hadesului creştin. Analogia este observată de un cercetător al folclorului rus, care o pune pe seama unei strategii conştiente a bisericii ortodoxe (Ryan 1998:59-60). Consecinţa acestei transformări este consacrarea caracterului malefic specific făpturilor tutelare ale naturii înconjurătoare, sporirea spaimelor de posibila invadare a acestora în plan uman şi înflorirea procedeelor de exorcizare furnizate, în multe cazuri, de reprezentanţii clerului. Denumirile populare româneşti ale unor astfel de fiinţe supranaturale confirmă reuşita cel puţin parţială a acestei demonizări. O dovadă grăitoare ne oferă de timpuriu Dimitrie Cantemir atunci când îi enumeră pe „zeii necunoscuţi" ai moldovenilor – consideraţi de marele cărturar epigoni folclorici ai celor daci –, iar printre aceştia îl menţionează pe „Dracul din tău" (Cantemir 1973: 211).

Observând diversele credinţe legate de acţiunile malefice ale duhurilor apelor, se constată că acestea oscilează în a postula calitatea primejdioasă a apelor în general şi în a sublinia că aceasta este limitată la anumite intervale temporale: „Când treci sâmbătă ori marţi seara peste ape, fă-ţi cruce şi suflă peste apă, ca să nu fii bolnav, căci atunci se scaldă *Nemilostivele*" (Gorovei 1995: 11). Astfel, în anumite cazuri, făpturile acvatice sunt identificate, în imaginarul popular autohton, cu spiritele feminine care guvernează natura sălbatică. Este vorba despre ceea ce Lazăr Şăineanu, în studiul său monografic asupra *Ielelor*, remarca a fi „polinomia lor mitologică" (Şăineanu 1896: 113). Apartenenţa acestor apariţii feminine la o categorie mai generală a divinităţilor care stăpânesc teritorii nedomesticite este probată în plus de denumiri ca „Fetele Câmpului" sau „Fetele Codrului".

Scanned with OKEN Scanner

Numite *Albele*, *Rusaliile* sau *Ielele*, acestea sunt capabile să populeze spaţiul uman în momente ale calendarului folcloric, atunci când „iau puterea oamenilor care dorm pe lângă izvoare sau prin păduri, mai ales prin locuri umede şi reci" (Pamfile 1997a: 26). Nu întâmplător, aceste sărbători se integrează, prin anumite trăsături, în seria sărbătorilor acvatice. Capacitatea de a înfrunta demonia apelor în timpul respectiv generează invincibilitate: „Să nu se scalde nimeni de Sânzenii, căci e primejdie de înec. Cine însă se bizuie pe puterea sa şi trece de trei ori o apă înot, fără ca să se odihnească, se poate scălda tot anul şi în tot felul de ape, căci nu va mai fi în primejdie de a se îneca" (Ibidem: 69). Într-adevăr, ca multe divinităţi inferioare precreştine cu atribute atât pozitive, cât şi negative, şi *Ielele* au capacitatea de a se manifesta ca instanţe vindecătoare. În acest sens mărturiseşte un ritual în care „un ulcior plin cu apă şi tras de nouă ori peste cercul lor vindecă de toate boalele pe bolnavul care bea dintrînsele" (Şăineanu 1896: 104).

În straturile profunde ale magicului european se regăsesc multiple tehnici de comunicare cu lumea de dincolo, având funcţia practică de a-i convinge pe aceştia să ofere sprijin oamenilor. De obicei, cercetătorii au legat aceste practici de credinţele şamanice, şamanii nordici fiind fiinţele umane cu o recunoscută calitate de a se deplasa în lumea spiritelor şi a menţine contactul cu fiinţele de acolo, în stări de transă autoinduse. Sunt recunoscute rădăcinile istorice germanice sau celtice ale acestor idei mai cu seamă datorită documentelor înregistrate în contextul proceselor de vrăjitorie din Europa centrală şi vestică. Numeroase zeiţe cu trăsături ctoniene, din timpurile antice până în Evul Mediu târziu erau adjuvanţi esenţiali în comunicarea cu lumea morţilor. La zeiţa greacă Hekate sau latina Diana, la germanicile Perchta, Holda sau Freyja, se observă nu numai comuna lor identitate feminină, cât şi trăsăturile lor fertilizatoare, care vin să dubleze şi să susţină legătura cu lumea morţilor.

În spaţiul maghiar medieval, legătura dintre morţi şi fertilitate a fost generată prin imaginea unui tip specific de *solomonar* („wind magician"), cu funcţii realmente benefice

Scanned with OKEN Scanner

pentru comunitate: „It was a generally known feature of the European mythologies (...) that the ancestors – that is, the «good dead» – of the community ensured fertility. The returning dead also had a siginificant role in regulating the weather. These were the troops of wind souls, atoning souls who became identified with the «cloud-leading souls» and the unbaptized souls. These winds souls were the patrons of the wind magicians, who were automatically the ennemies of the bad dead who stole crops and rain and the demonic creatures and witches who associated with them" (Pocs 1993: 127).

Într-adevăr, spiritele apei se pot confunda şi la nivelul imaginarului ţărănesc românesc cu spiritele strămoşilor. Situaţia se repetă în alte sisteme mitice în care duhurile elementelor naturale se suprapun unor suflete neliniştite ale morţilor (Simpson 2011: 78). Astfel, fiinţa supranaturală numită de slavi „vampirul apei" este un spirit care reuneşte în profilul său magico-mitic trăsături de duh reîntors temporar din lumea strămoşilor, de spirit al nopţii şi de spirit al apei. Confuzia este determinată de caracterul supranatural pe care duhul respectiv îl are în toate aceste ipostaze de apariţie terifiantă, anormală, de momentul acţiunilor sale, precum şi de spaţiul predilect de manifestare. Aşa cum este evident în înţelegerea populară a Bobotezei şi a altor sărbători ale apei, acumularea acestor trăsături explică polivalenţa riturilor acvatice, factura lor concomitent augurală şi apotropaică.

Dacă uneori apele îşi activează trăsăturile malefice în breşele de timp sacru din timpul anului, atunci când duhurile acvatice sau spiritele morţilor capătă invincibilitate, un alt interval periculos pentru apropierea oamenilor de acest spaţiu este cel nocturn, aşa cum se subliniază într-o informaţie etnografică culeasă la începutul secolului trecut din judeţul Botoşani. În acest caz, purificarea lichidului care urmează să fie băut se realizează fie cu aportul invocaţiei apotropaice creştine, fie printr-un procedeu magic: „Când se aduce în timpul nopţii apă de la fântână, cel care o aduce zice «Blagosloviţi apa!», iar cei din casă zic: «Domnul s-o blagoslovească!», iar dacă nu-i nimeni în casă, atunci se aruncă un cărbune aprins în cofă. Pe unele locuri, blagoslove-

Scanned with OKEN Scanner

nia se cere de trei ori. Asta se face pentru că noaptea umblă duhuri rele, se fac fermecături de pe la fântână" (Truşeşti – Botoşani, în revista „Tudor Pamfile", Anul II, nr. 1-3, februarie-aprilie 1924, p. 33).

Poate cea mai importantă probă a deplasării spiritelor apei din domeniul pozitiv al sacrului spre polul negativ este reprezentarea de esenţă creştină care explică actul religios de sfinţire a surselor acvatice de Bobotează. Este vorba despre credinţa în necesitatea purificării simbolice a apelor terestre cu ocazia sărbătorii Bobotezei, sinonimă cu alungarea demonilor care locuiesc aici de-a lungul anului. Credinţa respectivă a fost creată pe baza unei tradiţii apocrife pătrunse în cultura română prin traducerea din slavonă a unor versiuni necanonice ale legendei despre viaţa lui Adam şi a Evei, în jurul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Povestirea relatează momentul redactării *zapisului între Adam şi Satana* în momentul în care omul primordial a fost alungat din rai. Legenda apocrifă a zapisului a fost bine primită în lumea ortodoxă – aşa cum demonstrează iconografia unor importante mănăstiri bucovinene –, precum şi în tradiţia orală românească, grecească şi bulgară (Turdeanu 1981: 119). N. Cartojan identifică o sursă a acestei idei populare în icoane vechi reprezentând momentul Botezului; în acestea, Iisus ţine în mână zapisul originar şi stă în apa Iordanului pe o piatră de sub care se ivesc capetele ameninţătoare ale unor balauri (Cartojan 1938).

Scanned with OKEN Scanner

5. Raportarea etică a omului tradiţional la mediul natural

În acest subcapitol se va încerca găsirea unei structuri comune de analiză a micro-spaţiilor vieţii cotidiene cu macro-spaţiile mediului natural înconjurător, dat fiind că aceste două categorii spaţiale au semnificaţii sacre în religia populară românească. Se va porni şi aici de la ideea că sursa acvatică este un străvechi loc în care comunitatea tradiţională a realizat sacrificii sau ofrande colective, ritualuri sezoniere, şi chiar a privilegiat adunări cu scop eminamente social. Aceste rituri erau menite să asigure bunul mers al întregii colectivităţii, aşa cum s-a observat din primele secole creştine şi până în epoca noastră. O anumită schimbare s-a putut observa, în context rural românesc, în epoca comunistă, în încercarea regimului de a descuraja sărbătorile publice cu scop religios. Pe de altă parte, căderea comunismului a însemnat o revitalizare a peisajului religios autohton şi, odată cu aceasta, şi o reafirmare a impactului social pe care l-a avut religiozitatea populară în aceste medii încă tradiţionale. Deşi în ultimii ani, regenerarea credinţelor păgâne din ţări dezvoltate a fost determinată de o mişcare de revenire la mediul natural de viaţă şi o parţială reruralizare în arii din Europa occidentală, ţăranii români nu au manifestat, faţă de sursele acvatice, o coerentă atitudine ecologistă de inspiraţie ştiinţifică. Încercarea lor de trăi în armonie cu mediul natural a fost mereu încurajată de credinţe ancestrale, de teama ascunsă de a nu intra în conflict cu sacralitatea misterioasă a mediului natural şi cu spiritele care-l guvernează.

După căderea comunismului şi întreruperea propagandei ateiste, care a încercat să descurajeze sărbătorirea marilor momente din calendarul religios în spaţii publice, la îndemnul preotului paroh, se remarcă în spaţiul rural românesc o revenire a importanţei ceremoniilor colective. Semnificaţia simbolică a spaţiului natural, convertit temporar în spaţiu ritual

Scanned with OKEN Scanner

este reconfirmată de rituri calendaristice, agrare sau de fertilitate, precum şi de practici taumaturgice. Această componentă socială a riturilor legate de ape a ajuns să eclipseze mesajul religios dogmatic al ceremoniilor colective, ceea ce conduce, de fapt, la revenirea semnificaţiilor originare, precreştine, a gesturilor rituale în forma lor anterioară, revenirea la starea lor originară. Prin urmare, nu este vorba despre un real impact al secularizării în satele româneşti, ci de o revalorizare socială a fenomenului religios comunitar. Este ceea ce observă antropologul american Jennifer Cash studiind, în satele basarabene, îmbinarea funcţională dintre sistemul sărbătorilor civile cu cele religioase, la care se adaugă evenimente locale de esenţă populară, cum ar fi hramul bisericii parohiale: „The inclusion of holidays such as Easter, Easter of the Blessed, and Hram can be considered part of a broader religious revival, coinciding with renewed ethnic and national sentiment. In this way, the new holidays respond to demands for greater recognition of local identity" (Cash 2011: 186).

Un fenomen asemănător s-a petrecut în Europa protestantă de la începuturile modernităţii. Spaţiul liturgic a fost din ce în ce mai mult epurat de valenţa sa supranaturală şi, în concordanţă directă cu aceasta, şi-a sporit atractivitatea socială. În Europa premodernă, una dintre marile provocări ale bisericii creştine a fost capacitatea ei de a se implica în viaţa de zi cu zi a comunităţii şi de a nu rămâne o prezenţă parţială, ocazională sau ciclică, limitată la intervalele rezervate timpului sacru. În plus, spaţiul liturgic este din ce în ce mai mult „a place for communal worship and quiet prayer rather than a locus of holy power" (Heal 2005: 41).

Conform teoriilor sociologice, membrii comunităţilor slab industrializate conservă explicaţiile supranaturale pentru nesiguranţa economică şi ecologică în care trăiesc. Dificultăţile climaterice sunt considerate a fi urmări ale nivelului de degradare morală sau ca o pedeapsă transcendentală, şi nu evenimente naturale geofizice. Cu toate acestea, ţăranii nu manifestă o atenţie sporită păstrării unui raport armonios din punct de vedere ecologic cu mediul înconjurător sau ca raţiune conştientă de a-şi proteja patrimoniul cultural şi geografic.

Scanned with OKEN Scanner

Totuşi, unii cercetători au văzut ca specific pentru comunitatea tradiţională un punct de vedere conectat la viziunea ecologică, astfel încât religiozitatea tradiţională este văzută ca „ [...] part and parcel of the general social order, rather an environmental condition instead of personal commitment, rooted mostly in tradition-preserving village groups of older, less educated woman and to a lesser extent in the conservative, older upper strata" (Tomka 2010: 8).

Relaţia strânsă dintre performarea ritualurilor tradiţionale şi condiţiile oferite de mediul înconjurător i-a condus pe unii cercetători la a vorbi despre „ritualization of the environment" (Gotlieb 2006: 268), o reverenţă arătată de performeri rituali naturii, astfel încât orice rit poate fi văzut şi ca o încercare a omului de a se integra în mediul său de viaţă. De aici provine şi ideea că în orice ceremonial magico-religios există o componentă practică, în afara celei sociologice sau psihologice (Rappaport 1967: 17). Studiind perspectiva primitivă asupra ritualurilor de purificare, Mary Douglas a subliniat că oamenii tradiţionali nu-şi permit să urmărească, în performarea lor, atitudini estetice, contemplative sau speculative faţă de natură, ci ei se orientează predominant spre funcţii de natură practică benefice întregului grup social prin „all kinds of beliefs in the omniscience and omnipotence of the environment" (Douglas 1966: 92). Această trăsătură a influenţat într-atât comportamentul religios al unor comunităţi încât acestea au început să manifeste inclusiv preocupări ecologiste. Este cazul amerindienilor din nord-vestul Pacificului, care îl percep pe animalul lor totemic, somonul nu doar ca principala lor sursă de hrană, ci îl acceptă şi ca element central al panteonului lor mitic. Această intersectare a ideilor raţionale cu expresia lor mistică creează premisele unei filosofii populare a spaţiului, înţeles ca rezultat al „human culture's peculiar and fascinating interpenetration with all the vagaries of topography, climate, and evolving ecology that define landscapes" (Flores 1999: 44).

Un alt exemplu ar fi corespondenţa relevantă dintre perspectiva ştiinţifică şi ataşamentul religios al unor populaţii faţă de teritoriul locuit de aceasta, cum se întâmplă cu o

Scanned with OKEN Scanner

comunitate tradiţională siberiană localizată în apropierea muntelui Altai şi a râului Ob: „The same regions are considered by the Altaian people to be special or sacred and are recognized by Western scientists as having great value for conservation" (Klubnikin et al. 2000: 1296). De asemenea, locuitorii contemporani ai acestei regiuni încă mai performează ceremonii tradiţionale de venerare a marelui râu din apropiere, realizând ceea ce cercetătorii au numit „traditional ecological knowledge in their management of the land and water resources" (Ibidem).

Teoriile socio-antropologice ale relaţiei dintre religie şi spaţiu au subliniat în general tendinţa unei comunităţi de a crea şi a face să circule legendele şi motivaţiile de realizare a pelerinajelor în locuri sfinte – adevărate repere ale istoriei sacre. Dincolo de călătoriile lungi în ţări îndepărtate spre care marile religii continuă să-şi îndrepte credincioşii, există de asemenea şi practici religioase care subliniază sacralitatea unor locuri familiare, mai apropiate, încărcate şi ele cu semnificaţii spirituale şi care pot fi considerate nişte corespondente locale ale marilor repere biblice din Orientul apropiat. Prin urmare, „pelerinajul domestic" devine o alternativă la călătoriile în spaţii exotice, aşa cum închinarea la Locurile Sfinte poate fi înlocuită de simplele ritualuri cotidiene (Coleman, Eade 2004: 8).

Interpretarea oficială creştină a naturii ca creaţie a lui Dumnezeu reconfirmă teoria antropocentrică, negând dominarea exercitată de natură în religiile primitive (Gotlieb 2006: 6), dar încurajează implicit spaimele de pedeapsa divină arătată prin intermediul dezastrelor naturale. Credinţa creştină că aceste catastrofe sunt cauzate de instanţa divină, şi nu de eventuale dezechilibre ecosistemice, îi îndepărtează pe credincioşi de la luarea unor măsuri raţionale. De aceea, antropologii reprezentând un nou curent ecologist numit „noul animism" subliniază beneficiile atitudinilor religioase exotice animiste, care tind să protejeze mediul natural, spre deosebire de cele creştine ai căror reprezentanţi„exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects" (White Jr. 1967: 1205). Dezinteresul faţă de natură a fost de asemenea

Scanned with OKEN Scanner

promovat de raţionalizarea viziunii asupra lumii aduse de modernitate, aceasta conducând la opinia, asemănătoare cu cea creştină, că natura este un mediu pasiv şi lipsit de voinţă proprie (Peterson 2001: 45). Totuşi, viziunea religioasă populară păstrează forme ale venerării spaţiilor sălbatice, acolo unde, pe vechi altare ale divinităţilor păgâne, sunt ridicate monumente creştine. Acest comportament a fost numit „geopietate" (Graber 1976) şi reprezintă o admiraţie de motivaţie spirituală a naturii necivilizate.

În spaţiul românesc, la conservarea acestei atitudini au contribuit nu doar reminiscenţe ale atitudinii animiste precreştine asupra mediului natural, ci şi ocupaţia principală a ţăranilor, şi anume agricultura. Discutând reacţia grecilor moderni faţă de natură, văzută în contextul religiozităţii lor populare, Martin P. Nilsson subliniază că „we must start from the agricultural and pastoral life of the countryside, which was neither very advanced, nor very primitive culturally" (Nilsson 1940: 5). În necesitatea lor de a avea suficiente recolte pentru asigurarea traiului, ţăranii greci înţelegeau importanţa ploii şi a vremii armonioase şi de aceea încercau să identifice semnele meteorologice de bun augur. În epoca păgână, instanţa supranaturală responsabilă de aceste condiţii era considerat *Zeus Lykaios*, marele zeu al vremii, care îşi avea sediul în vârful munţilor, locuri unde grecii îi ridicaseră altare şi îi dedicau pelerinaje periodice în timp de secetă.

La fel ca omologii lor greci, ţăranii români percepeau şi ei importanţa regimului pluvial şi a fertilităţii ogoarelor, de care depindea echilibrul dintre apele celeste şi cele terestre. Totuşi, civilizaţia tradiţională românească nu a atins abstractizarea mitologică a culturii antice greceşti, care a dezvoltat credinţe despre spirite tutelare specifice fiecărui izvor, ca *Oceanidele* sau *Nereidele*. Ruralii autohtoni nu cred într-un zeu special al ploii, ci oscilează între o imagine reptiliformă a unui duh care adună norii şi plasarea acestei funcţii sub egida Sfântului Ilie.

Încercând să schimbe opinia comună conform căreia energiile sacre sunt separate de existenţa profană a oamenilor din societăţile tradiţionale, aşa cum susţinea Durkheim în

Scanned with OKEN Scanner

influenta sa teorie despre sacrul opus profanului, Ake Hultkrantz explică faptul că, din punctul de vedere al acestor comunităţi „phenomena that look perfectly natural may intrinsically and by their origin be supernatural. Or processes that appear natural are really supernatural" (Hultkrantz 1983: 239). Din această perspectivă, apele terestre sunt manifestări mundane şi vizibile ale supranaturii Cosmocratorului, aşa cum ploaia nu apare ca urmarea normală a ciclului natural, ci este o expresie a bunăvoinţei lui Dumnezeu arătată oamenilor. Astfel, filosofia religioasă populară micşorează distanţa dintre transcendent şi imanent, relativizând ideea de supranatural – o viziune identificată de Peter Brown încă din Antichitatea timpurie: "The 'earthly' region, therefore, was never neutral. Men had to make up their minds about bearers of 'heavenly' power in an environment heavy with alternative, if invisible, 'earthly' sources of power" (Brown 1993: 18). Practicile populare legate de ape presupun acceptarea de către performeri a valenţelor supranaturale practice ale acestora, şi nu doar a le considera parte a unui abstract mister transcendental.

Scanned with OKEN Scanner

IV. RELIGIA POPULARĂ A COMUNITĂȚII AGRARE. CALENDARUL SĂRBĂTORILOR APEI

Scanned with OKEN Scanner

1. Sărbătoarea populară – între necesitate şi tradiţie

În acest capitol, vom încerca să surprindem religiozitatea populară în expresia ei festivă, asociată riturilor calendaristice, din perspectiva a două trăsături esenţiale ale acestui fenomen, şi anume ipostaza colectivă şi cea extra-ecleziastică. Cele două caracteristici sunt esenţiale în delimitarea fenomenului religios folcloric, tolerat de administraţia bisericească, deoarece ambele au la bază finalitatea magică a performării rituale în mediul colectiv – bunăstarea comunităţii. Sărbătoarea populară îmbină armonios, din timpuri imemoriale, religiosul şi laicul, spaţiul social cu natura izolată, individul şi colectivitatea. Dialectica aceasta a condus la mutaţii importante în structura tradiţională a sărbătorii, la extrapolarea dimensiunii seculare – pur recreaţionale, până la ascunderea componentei spirituale, sau la supralicitarea sistemului referenţial creştin, fapt ce a determinat concentrarea ritului folcloric în sânul instituţiei ecleziastice şi a reperelor sale temporale. Totuşi, documentele etnografice româneşti de care dispunem reflectă încă imaginea ambivalentă şi polifuncţionalitatea sărbătorii populare, capacitatea sa de a răspunde unor aşteptări diverse şi de a integra elemente aparent ireconciliabile.

Pentru sociologii, antropologii sau istoricii care au încercat să definească religia populară, dimensiunea ritualistă a fost considerată caracteristica sa exponenţială. De fapt, religia populară s-a suprapus, în viziunea lui W. Christian, peste expresia practică, vizibilă, concretă a vieţii spirituale în comunităţile arhaice, aceasta fiind opusă „religiei prescrise", comportamentul ideal al credincioşilor din perspectiva dogmei (Christian 1981: 178). Religia populară se întemeiază pe o filosofie practică, şi nu pe un inventar teoretic sau o teologie sofisticată, pe o conformare la comportamentul grupului şi mai puţin pe o convingere interioară. Cercetările asupra

Scanned with OKEN Scanner

fenomenului religios ca fenomen social au evidenţiat că, în mod paradoxal, în relaţia dintre cele două mari expresii ale religiozităţii – expresia teoretică (*doctrina*) şi expresia practică (*cultul*) – cea de-a doua devine decisivă şi dominantă în societăţile tradiţionale (Wach 1997: 47-48). Nu se poate însă nega cu totul necesitatea unor elemente teoretice care să susţină manifestările rituale ale grupului, dar acestea sunt de multe ori generate de tradiţia orală, nu de cea scrisă, fiind dependente de memoria colectivă şi de mutaţii socio-culturale inerente. Antropologii cognitivi ai religiei au identificat modalităţile prin care un act ritual, prin însăşi conservarea datelor sale practice în memoria colectivă de-a lungul timpului, creează stabilitate şi dă sens legăturilor sociale (Bloch 2004: 67). Pentru a-şi motiva comportamentul ritual, ţăranii trimit la autoritatea tradiţiei sau a strămoşilor, ceea ce reprezintă raţiunea suficientă a ataşamentului lor faţă de o anumită practică magico-religioasă.

Gradul de standardizare a tradiţiei ceremoniale din mediul popular românesc este astfel urmarea unei negocieri între un sistem teoretic supraordonat de esenţă creştină, presupus a fi implementat de biserică, şi un cod comportamental încurajat de tradiţia populară. La rândul ei, această tradiţie a fost relativizată de trăsăturile specifice ale religiei ortodoxe majoritare, care este recunoscută pentru flexibilitatea la nivelul practicilor locale şi libertatea oferită de către oficialii bisericii laicilor, ale căror proprii nevoi rituale, prin repetitivitate şi toleranţă, ajung uneori să fie integrate în dogma oficială (Ware 1963: 275-279). De asemenea, s-a observat că raportarea ortodocşilor tradiţionali rurali la dogma scrisă este relativ redusă şi că aceştia preferă să performeze actele de reverenţă faţă de divinitate urmând învăţăturile orale ale persoanelor înzestrate cu o anumită cunoaştere religioasă practică – de la persoanele în vârstă şi respectate din familie sau lumea satului la preoţii parohi (Gheorghe 2006: 238).

Încercând să cuantifice gradul de religiozitate al europenilor contemporani, sociologii religiei au separat indicatori subiectivi, care măsoară definirea credinţei personale în termeni abstracţi sau declaraţia de credinţă, de cei obiectivi,

Scanned with OKEN Scanner

reprezentaţi de participarea vizibilă şi concretă a actorilor câmpului religios la viaţa religioasă. Formele publice de religiozitate par să ofere şi un grad mai mare de obiectivitate procesului de cercetare a religiei în prezent, dar ridică semne de întrebare asupra validităţii unui comportament religios în absenţa suportului său teoretic. Dificultatea de a cunoaşte şi analiza nivelul individual al religiozităţii corespunde însă, în ultimele decenii, unei mişcări de retragere a experienţei religioase în mediul privat, ajungându-se la o „religie invizibilă" (Luckmann 1967).

Spre deosebire de acest declin al expresiei practice şi colective a religiozităţii, mediul popular românesc dă un exemplu de menţinere a unui nivel înalt de participare, de conservare a dimensiunii ritualiste, şi de diminuare a celei intelectuale. Totuşi, trebuie să observăm şi o anumită diferenţiere în interiorul categoriei de rituri religioase pe care le preferă membrii comunităţilor tradiţionale. Ei tind să se integreze în categoria a ceea ce Gabriel Le Bras numea, în tipologia credincioşilor din Franţa rurală a începutului de secol trecut, „conformiştii sezonieri" sau „practicanţii ocazionali" (prezenţi în biserică mai ales pentru riturile de trecere din ciclul familial sau la marile sărbători) şi mai puţin în ce a „practicanţilor regulaţi" (cei care merg la biserică cel puţin săptămânal) (apud Willaime 2001: 56, 7). Preferinţa pentru practica sezonieră, extraordinară, şi lipsa de interes pentru practica ordinară a fost constatată şi în ţările occidentale relativ secularizate; aici, scăderea puternică a participării la liturghia duminicală şi pierderea ataşamentului pentru credinţa creştină tradiţională se asociază totuşi rezistenţei altor ipostaze ale vieţii religioase – cea a riturilor familiale (Kokosalakis 1993: 144).

Lipsa de stabilitate dogmatică a practicilor populare, considerate variabile în funcţie de circumstanţe şi mai ales din cauza dezinteresului performerilor de a-şi motiva propriile ceremonii în termeni de credinţă a condus la încercări de explicare a activităţii religioase din comunităţile tradiţionale din perspectiva ritualismului iraţional. Totuşi, repetitivitatea faptelor etnografice este mai importantă decât lipsa de sistematizare sau

Scanned with OKEN Scanner

codificare, caracterizând ceea ce Redfield numea „comunitatea mică", aflată în opoziţie cu „marea comunitate" (Redfield 1956). Deşi cea dintâi categorie a fost identificată de antropologi mai ales în mediile tribale relativ izolate, având drept trăsături de bază populaţia redusă, omogenitatea socială şi autosuficienţa funcţională (Ibidem: 4), putem să transferăm aceste dimensiuni satului românesc tradiţional, atunci când acesta este studiat în ipostaza sa de comunitate de practică religioasă. De asemenea, studiul sărbătorii populare trebuie să ţină seama de diferenţele specifice ale mediului rural de cel urban, şi anume de ceea ce sociologii ruralului au numit *criteriul relaţional* (relaţia nemijlocită şi continuă a ruralilor cu mediul lor natural), criteriul *interacţional* (relaţia directă între membrii ei, amplificând ceea ce în capitolul al doilea am subliniat că este solidaritatea rituală) (Pitirim Sorokin, Carle C. Zimmerman, *Principles of Rural-Urban Sociology*, 1929, apud Vedinaş 2001: 19).

În concluzie, sărbătoarea populară a stat, din cele mai vechi timpuri, sub efigia elementului colectiv, pe care biserica creştină a încercat să îl situeze în datele propriei predilecţii pentru crearea unei comunităţi de practică. Totuşi, teologii au observat şi riscul pe care această dominantă colectivă îl aducea prin diminuarea componentei subiective şi experienţiale a vieţii religioase. La aceasta problemă se adăuga finalitatea practicii rituale, care, în loc să pună accent pe salvarea individuală, se orienta spre protejarea sărbătorilor colective. Interesul direct al administraţiei ecleziastice pentru descurajarea practicilor colective cu finalitate necanonică este vizibilă, de exemplu, în Reforma Tridentină a lumii catolice, în cadrul căreia a fost stipulată necesitatea de a-i transforma pe „creştinii colectivi" în „creştini individuali" (Bossy 1970: 62). Într-un mod asemănător, Reforma protestantă din Anglia secolului al XVII-lea şi-a propus să-i educe pe credincioşi să nu-şi mai rezolve problemelor mundane prin mijloace magice, ci printr-o îmbinare a acţiunilor proprii, raţionale şi a credinţei în efectul rugăciunii adresate divinităţii creştine (Thomas 1971: 278).

În ciuda acestor eforturi oficiale începute în secolul al XVI-lea şi a altor canoane conciliare şi texte catehetice, comunitatea catolică tradiţională rămâne încă vreo câteva secole

Scanned with OKEN Scanner

sub dominaţia spiritualităţii sărbătoreşti colective, aşa cum, chiar în contextul rugăciunii private, scopul rugătorilor era cererea de ajutor, şi nu imboldul soteriologic. De exemplu, fiindcă aveau puţine informaţii despre doctrina creştină elementară, ţăranii francezi din secolul al XIX-lea preferau suplicaţia în interes personal imediat şi ceremonialul festiv, în detrimentul pietăţii introspective şi a devoţiunii gratuite (Devlin 1987: 6).

Totuşi, o influenţă reuşită exercitată de instituţia creştină asupra modului de performare a marilor ritualuri colective a fost desfăşurarea lor periodică, urmând un calendar oficial. Desigur, implementarea reperelor temporale creştine a reprezentat un proces îndelungat, fiind necesară negocierea între cele două sisteme culturale implicate. Această concurenţă poate fi demonstrată de supravieţuirea ambelor ipostaze în configuraţia actuală a calendarului folcloric. Structura sa dublu motivată este cu preponderenţă observabilă în jumătatea caldă a anului, dată fiind trăsăturile vegetaţionale şi agrare ale acestei părţi a anului, dar şi datorită cronologiei lunare a vechiului sistem calendaristic ebraic care stă la baza stabilirii datei Paştelui în sistemul creştin. Anotimpul cald, caracterizat printr-o dilatare a timpului prin efortul susţinut cerut de muncile agricole şi de marile sărbători colective (Nicoară 1997: 58) conţine diverse cicluri cu funcţii şi trăsături magico-mitice similare, cum este cel postpascal, al Rusaliilor sau cel din jurul solstiţiului de vară, închinat figurii Sfântului Ioan.

Astfel, luarea în posesie a timpului de către creştinism a fost acceptată cu uşurinţă în civilizaţia tradiţională, deoarece timpul teofanic de origine iudeo-creştină se suprapunea perfect peste timpul precreştin calitativ şi ciclic. Discutând specificul „timpului Bisericii" în creştinismul timpuriu, Le Goff notează circularitatea istoriei sacre – începută şi încheiată de şi prin Dumnezeu (Le Goff 1980: XIV). „Creştinarea" sau „teologizarea" timpului a fost percepută de unii cercetători ca o pură adăugare a unor simboluri creştine aceluiaşi străvechi sistem de măsurare ghidat de semne naturale. Aşa cum spunea Daniel Barbu, această conversiune incompletă nu pătrunde în straturile profunde ale imaginarului religios popular: „Conţinutul acestui timp creştin nu are însă prea mult de-a face cu

Scanned with OKEN Scanner

credința Bisericii, cu liturghia și cu sacramentele ei. Obiectele și ritualurile magice (paști, măști, travestiuri, săbii, frunze, capete de porc, dansuri etc.) au adoptat uneori un nomenclator creștin, sau adesea într-o cronologie creștină, au imitat sau daor au împrumutat limbajul, simbolurile și valorile vieții creștine, fără însă a se lăsa cu adevărat modelate de credința evanghelică" (Barbu 1996: 35).

Chiar dacă creștinii rurali au învățat să performeze ceremoniile agrare tolerate de biserică cu ocazia marilor sărbători de vară, tot semnele vremii, cum ar fi apariția vegetației sau a roadelor rămân motivațiile principale, cu caracter de probă concretă, de a cere protecție divinității pentru buna desfășurare a ciclului vegetațional. Este vizibilă aici relația dialectică între *ritualul ca procedeu profilactic*, de preîntâmpinare a unor evenimente nedorite, așa cum este rugăciunea zilnică sau practica duminicală, pentru creștinii practicanți, și *ritualul ocazional* – realizat pentru rezolvarea unei crize deja existente. Se constată aici transformarea unor rituri *situaționale*, *ocazionale* sau *de criză*, care apar spontan conform necesităților rituale în rituri *prescriptive*, a căror performare este cerută de autoritatea tradiției sau de cea religioasă (Stein R., Stein P. 2011: 78).

Peter Brown imaginează această transmutație ca funcționând în termenii unei eficiente prelucrări operate de administrația ecleziastică. Semnificația agrară a sărbătorilor apei nu este sublimată, ci amplificată prin noua identitate: „Creștinismul și-a pus amprenta specifică pe ritualurile agrare fundamentale. Stropirea cu apa sacră, menită să întărească recolta în regiunile secetoase din nordul Africii și Provence, a fost amânată pe nesimțite până de ziua Sfântului Ioan Botezătorul. Prin această ușoară modificare, puterea străveche a apei era reconfirmată de noua forță incomensurabilă atribuită botezului creștin" (Brown 2002: 103). Folcloristul Arnold Van Gennep este specialistul care a subliniat în mod clar strategia bisericii de a impune practicilor străvechi un caracter periodic (Van Gennep 1924: 47).

Monopolul creștin asupra timpului societăților rurale tradiționale se întâlnește cu acțiunile de creștinare a spațiului.

Scanned with OKEN Scanner

Cercetarea sărbătorilor populare scoate în evidenţă întâlnirea viziunii magico-religioase asupra finalităţii ceremonialului popular cu circumstanţele sale spaţio-temporale, asupra cărora s-a exercitat presiunea bisericii de-a lungul timpului. Prin urmare, vom analiza sărbătorile apei din calendarul popular românesc din perspectiva acestei duble mutaţii.

Totuşi, înainte de a dezvolta această problematică, vom evidenţia modul în care un ritual popular cu puternice valenţe magice şi o determinantă prevalent situaţională a fost convertit într-o sărbătoare comunitară cu funcţii extrareligioase şi extracanonice. Este vorba despre procesiunile de binecuvântare a câmpurilor cultivate, în momentul de maximă dezvoltare a vegetaţiei. Acest interval reprezintă o fază critică a ritmului sezonier, ciclu în care orice implicaţie malefică poate periclita însăşi sursa principală de hrană a comunităţii. De aceea, în multe cazuri, aceste procesiuni de-a lungul ogoarelor au drept scop direct invocarea ploilor, aşa cum este cazul ritualului de secetă din satul Călăraşi - Botoşani. Noua mentalitate religioasă a condus la desfăşurarea lor cu scop profilactic, devenind astfel o apropiere ritualizată a comunităţii de sursa sacră a sporului recoltei şi invocarea unui sprijin supranatural pentru buna derulare a etapelor ciclului vegetaţional.

Spaţiul în care întreaga comunitate, condusă de preotul paroh, se deplasează şi, de asemenea, punctul final spre care se îndreaptă alaiul, fiind ales ca loc de oficiere a slujbei religioase, sunt esenţiale pentru sublinierea naturii extraecleziastice a ritualului respectiv. Este vorba despre obligativitatea unei mişcări din interior spre exterior, pe axa care uneşte centrul comunitar şi religios al unei localităţi de circumferinţa exterioară a acestui cerc imaginar. Puterea apelor interstiţiale şi capacitatea lor hierofanică nu este determinată doar de implicaţiile elementului acvatic natural în rituri de secetă, ci mai ales de plasarea lor în spaţiul sălbatic, izolat de comunitatea umană. În concepţia lui Roger Caillois, *sărbătoarea*, ca întâlnire privilegiată a omului cu sacrul, „se petrece în temple, biserici, în locurile sfinte, care întruchipează aşijderea deschideri către Marele Spaţiu, acela în care evoluau strămoşii divini şi ale căror situri, stânci consacrate, sunt

Scanned with OKEN Scanner

jaloanele perceptibile ce rămân asociate cu gesturile decisive ale Creatorilor" (Caillois 2006: 128). Conservându-şi capacitatea hierofanică în viziunea populară, spaţiile naturale extracomunitare devin repere predilecte pentru desfăşurarea sărbătorii cu trăsături agrar-vegetaţionale. Sărbătoarea presupune, de asemenea, din perspectiva temporalităţii, suspendarea temporară a interdicţiilor care-l îndepărtează pe om de sacru. Accesul la supranatural nu se realizează însă, în ritualuri aparţinând fenomenului religios popular, în spaţiul consacrat de creştinism ca punct de maximă sacralitate, ci în natură.

Aceste procesiuni populare, tolerate de autoritatea ecleziastică, beneficiază de o lungă istorie în cultura creştină, fiind numite *rogationes* sau *sacrae processiones*. De exemplu, în regiunile creştine din Asia Mică, crucile datând încă din secolul al VI-lea, plasate pe malul mărilor reprezentau repere creştine în jurul cărora se organizau slujbe religioase menite să îndepărteze pericolul rechinilor (Brown 2002: 166).

În lumea ortodoxă, ele au fost consacrate cu numele de *litanii*, după un cuvânt provenit, prin latina ecleziastică, din termenul grecesc *litaneia* însemnând „rugăciune, suplicaţie". Litaniile sunt rugăciuni colective şi un act de adoraţie manifestat prin deplasarea colectivităţii rugătoare. În spaţiul românesc, ele apar cu denumirea „litie", fiind performate în special pe timp de secetă şi cu rolul de rugă pentru fertilitatea ogoarelor. Treptat, ele se realizează în anumite momente ale calendarului religios, în special în preajma Rusaliilor. În concepţia oamenilor bisericii, acestea sunt „ierurgii de binecuvântare în special a câmpului, ogoarelor şi naturii înconjurătoare" (Cojocaru 2004: 195). Performarea unei litanii în ţara noastră este pentru prima dată atestată în mărturiile lui Paul de Alep, care ia parte, la curtea Ţării Româneşti, la o astfel de slujbă desfăşurată în afara oraşului, pe o pajişte înverzită, unde preoţii au săvârşit „slujba cea mică a agheasmei", au rostit rugăciuni pentru ploaie şi au stropit mulţimea şi câmpurile din jur (*Călători străini* 1976: 139-141).

Având drept funcţie socială coeziunea spirituală a unei comunităţi de tip agricol, litaniile efectuate în mediul ortodox din Creta îşi păstrează deopotrivă o identitate periodică şi una

Scanned with OKEN Scanner

ocazională. Ele pot fi *litanii mici*, care durează doar o zi dar pot avea un caracter ocazional, determinate de cazuri grave de secetă, sau *litanii mari*, derulate la o dată anume de la începutul verii, stabilită de tradiţia locală. Procesiunea începe prin oficierea slujbei de dimineaţă, în biserică, şi continuă cu deplasarea întregii comunităţi purtând icoane şi obiecte sacre spre un spaţiu întins din afara satului, identificat din timpuri imemoriale printr-o capelă mică dedicată Sfântului Ioan. Nu lipseşte nici la această populaţi ortodoxă cretană sfinţirea apelor ca moment central al ritualului oficiat de către slujitorii bisericii (Nicolakakis 1992: 42-43).

În lumea creştină occidentală a Evului Mediu, *fenomenul procesional*, aşa cum a fost numit de Jean Delumeau, a cunoscut o dezvoltare impresionantă, în ciuda numeroaselor canoane conciliare care au încercat să-l arunce în afara legii. Totuşi, procesiunile ocazionale sau periodice au devenit o realitate curentă a lumii medievale: „Ele aduc în prim-plan o nevoie colectivă ce se exprima fie prin cortegii prevăzute de un calendar anual, fie prin liturghii organizate de urgenţă. Şi scot în evidenţă o serie de rituri de protecţie, de itinerarii semnificative, de cântări şi lecturi de texte sacre cărora mulţimea le cunoştea înaltele virtuţi" (Delumeau 2004: 82). De pildă, în Constantinopolul secolului al X-lea, procesiunile erau liturghii colective regulate realizate în spaţiul exterior bisericii, iar un *Procesional* al Parisului din secolul al XVIII-lea numără 12 slujbe speciale desfăşurate în afara oraşului la marile sărbători religioase. În ceea ce priveşte preferinţa pentru realizarea acestor ritualuri în afara teritoriului locuit de harul divin de provenienţă creştină – biserica – şi a celui locuit în general, s-a observat regula constantă a unei deplasări în afara zidurilor: „Procesiunea în afara oraşelor era deseori atrasă de o sacralitate ale cărei componente erau insolitul, izolarea, sălbăticia şi chiar ameninţarea". Uneori, acest spaţiu era malul unui lac, alteori un loc singuratic despre care se credea că fusese locuit de un sfânt sau care era chiar marcat de statuia unui personaj sacru (Ibidem: 97).

Din punct de vedere al sistemului ceremonial arhaic, rugile sau litaniile au trăsături similare cu cele ale *riturilor de*

Scanned with OKEN Scanner

trecere materială discutate de Van Gennep: „Dar se întâmplă ca borna naturală să fie o stâncă sau un arbore, un râu sau un lac sacru, a căror depăşire sau încălcare este interzisă sub ameninţarea unor sancţiuni supranaturale. Un astfel de caz pare totuşi rar. De cele mai multe ori, limita este marcată de un obiect, pilon, portic, o piatră în picioare (pilon, bornă etc.) plasate în acel loc şi însoţite de rituri de consacrare. Protecţia interdicţiei poate fi imediată sau mediată (divinităţi de frontieră [...] divinităţi ale bornelor) (Van Gennep 1996 : 25). Însă treptat, divinităţile de frontieră au fost privite de oamenii tradiţionali ca potenţiali auxiliari în atenuarea unor situaţii de criză. Acest rol mediator este de multe ori luat de spiritele strămoşilor, cei legaţi încă de lumea *cu dor* şi implorați să medieze înntre membrii celor două semisfere existenţiale. Prezenţa măştilor de *sălbatici* din procesiunile medievale occidentale, care frizau burlescul şi amintesc de personaje asemănătoare din alaiurile populare româneşti organizate în ciclul sărbătorilor de iarnă, sau apariţia „strămoşilor sau zeilor, încarnaţi de dansatori mascaţi" în cadrul sărbătorilor totemice australiene (Caillois 2006: 134) sunt expresia materială a dorinţei omului de a îmblânzi sacrul : „Capturat, domesticit, el era imaginea vie a unei victorii asupra unor forţe până nu demult necontrolate" (Delumeau 2004: 146).

Deplasarea însemnelor sacrului oficial în mediul insolit din afara spaţiului locuit se întâlneşte în nenumărate ceremonii agrar-vegetaţionale performate în mediul popular românesc. În Oltenia, *Nedeile* sau *goviile* sunt sărbători cu trăsături de cult periodic, dar şi ocazional, ele conţin elemente vegetaţionale şi agrare regăsite în alte contexte ceremoniale fixate de-a lungul anului, dar mai ales păstrează condiţia deplasării în mediul izolat, extra-comunitar. Ele pot fi asemănate cu alte rituri de circumambulaţiune din jurul ogoarelor, cum ar fi alaiul *Drăgaicelor*, procesiunile de ploaie, sfinţirea ogoarelor la începutul primăverii. Despre aceste sanctificări ale apelor cu motivaţii metereologice vom discuta în capitolul următor, întrucât vedem o puternică legătură dintre acestea şi slujba „Agheasmei celei mari" din cadrul Bobotezei. Nu în ultimul rând, aceste alaiuri se aseamănă, cel

Scanned with OKEN Scanner

puţin din punctul de vedere al raportului cu o sursă de apă, cu procesiunea funerară a Caloianului, finalizată cu îngroparea şi/sau aruncarea lui în apă.

Mutaţiile funcţionale şi socio-culturale ale comunităţilor arhaice din ultimele decenii au afectat probabil forma iniţială a desfăşurării *Nedeilor*, ceea ce a condus la extrapolarea caracterului lor secular, de impresionantă petrecere sătească. Din punct de vedere al circumstanţelor temporale, ele apar ca sărbători fixate prin tradiţie la o anumită dată, fie că aceasta este una de natură creştină (hramul bisericii satului, marile sărbători din timpul verii şi toamnei), fie una laică, economică (organizarea de târguri săteşti sau regionale), dar şi ca tradiţie locală bine păstrată, până la lipsa oricărei coordonate temporale: „Govia nu avea dată fixă" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 343). Aceeaşi oscilaţie se observă şi în cazul locului de desfăşurare. Deşi apare constant mediul natural, un platou înalt acoperit de iarbă, alte simboluri agrar-vegetaţionale sunt suficiente: „La Sfinţii Constantin şi Elena, în munţi unde erau stânile" (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 379) sau „După botezul viilor, se făcea o masă mare, în vii" (Ibidem: 344). Nu întâmplător, rugăciunile colective în aer liber sunt legate şi de sărbători creştine ale apelor: „Se organiza vinerea după Paşti o petrecere la pădure care se numea *Vinerea izvoarelor* sau *Izvorâtul*, de dimineaţă până seara târziu" (Ibidem) sau precreştine: „Nedeie se făcea la Sânzâiene, în iunie, la Poiană, de dimineaţă până după masă" (Ibidem).

Interesante sunt cazurile în care aceste sărbători comunitare se desfăşoară în spaţii interstiţiale, a căror calitate specială este marcată printr-un simbol religios cu largi implicaţii precreştine, şi anume cruci de lemn sau de piatră, numite în anumite locuri din Transilvania „rugi" şi amintind astfel de scopul creştin al obiectului respectiv: „Rugile erau troiţe pe deal, în sat care se ridicau la marile sărbători (Rusalii, Sfânta Maria) când se făceau petreceri cu mâncare şi băutură" (Ibidem). Tot în Transilvania, importanţa locului de mijloc este arătată de însăşi denumirea ritualului: „Nu se spune *nedeie*, se spune «Între hotare». Între satele Cârţişoara şi Arpaşul de Sus, într-o pădure de mesteacăn se organiza o

Scanned with OKEN Scanner

petrecere primăvara, după Paşti, care dura trei zile" (Ibidem). La românii din Timoc, acest spaţiu de mijloc cu atribute sacre îmbină valenţa supranaturală a pomului vieţii cu plasarea târzie a succedaneului său creştin, fiind numit „Zapisc": „un copac în jurul căruia obligatoriu este un stâlp, un semn. Cred că copacu este zapiscu, se face semnu crucii pe el sau o cruce se bate pe el" (*Sărbători şi obiceiuri* 2010: 164-165). Acesta este locul ales pentru sărbătorile colective: „Şi lua copii icoanele alea şi se ducea cu ele la zapisc, unde este speţiale loc de aşa treabă. Şi citea popa acolo, babele ducea mâncare, băutură, se veselea, muzica acolo, toată zâua sta acolo" (Ibidem: 165). În Moldova, însemnele cruciforme din afara comunităţii săteşti devin spaţii preferate pentru oficierea riturilor ocazionale şi a sacramentelor extraordinare pentru invocarea ploii: „Când nu ploua, aduceau dintr-un alt sat o icoană mai mare, Sfânta, şi cu toate icoanele din biserică se duceau la câmp şi făceau slujbe la troiţe" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 267).

În satul Apele Vii din Dolj, acolo unde am realizat o anchetă etnofolclorică directă, informatoarele ne-au relatat că în caz de secetă, preotul adună lumea pentru o slujbă specială „la margine". Întrebând ce loc este denumit astfel, ni s-a răspuns că acesta nu este unul clar identificat, ci există doar tradiţia ca această liturghie să se desfăşoară undeva spre capătul satului (Vârgolici Verginia, 84 ani; Popescu Elisabeta, 72 ani; Safta Cornelia, 72 ani; ancheta 4.08.2012). În Cetate – Dolj, indicarea ambiguă *marginii* este completată totuşi de un reper acvatic: „În vreo doi ani a mers preotul ăsta ăl bătrân Gheorghe, a ieşit la marginea satului, la *o fântână pe dreapta*, şi a făcut slujbă cu oameni mulţi" (Poiană Tinica, 66 ani, ancheta 27.12.2011). Acesta sunt exemple grăitoare ale pierderii totale sau parţiale a semnificaţiei sacre a *limen*-ului, dar asocierea lui cu apa aminteşte încă de un rost arhaic.

Scanned with OKEN Scanner

2. Sărbătorile de vară ale apelor sacre

În ciuda prezenţei însemnate a apei în diverse ritualuri populare de-a lungul anului, calendarul popular conţine două sărbători speciale ale apei, investite de asemenea cu o identitate clară în cadrul temporalităţii creştine. Cea mai importantă sărbătoare a apei este Bobotеaza, legată de venerarea figurii Sfântului Ioan Botezătorul, moment care încheie ciclul sărbătoresc al celor douăsprezece zile. Al doilea reper anual al sărbătorilor apei este mai puţin clar delimitat, regăsindu-se în intervalul dintre primăvară şi vară, de la însemnătatea apei în perioada postpascală la trecerea spre vară din perspectivă astrologică, conform valenţelor rituale ale solstiţiului de vară. Acest caracter ocazional al venerării apelor în jumătatea caldă a anului este probabil determinat de implicaţiile sale fertilizatoare în contextul sezonului agrar. Riturile de îndepărtare a secetei, alături de procesiunile de binecuvântare a ogoarelor în momentul critic al dezvoltării culturilor agricole explică de ce întreaga activitate rituală a intervalului este subordonată imperativelor practice, şi mai puţin cultului periodic de esenţă religioasă.

Totuşi, calendarul popular menţionează, alături de „Sfântul Ioan de iarnă", un „Sfânt Ioan al verii", reprezentat de sărbătoarea Naşterii Sfântului Ioan Botezătorul. În mediul românesc, Sânzâienele nu reprezintă o sărbătoare propriu-zisă a apei, ci este mai degrabă orientată spre practici augurale şi divinatorii legate de floarea care a dat denumirea populară a zilei. Există şi practici care amintesc de conexiunea Sfântului Ioan cu un ancestral cult al apelor al cărui timp oportun era considerată această perioadă: „În această dimineaţă, femeile se scaldă în rouă, pentru a se vindeca de boale" (Muşlea, Bârlea 1970: 377). Nu lipseşte nici importanţa pe care o acordă performerii unor izvoare consacrate prin tradiţie: „Se scaldă şi se spală la anumite izvoare, mai cu seamă la muntele Semenic, pentru uşurarea de toată durerea şi neputinţa" (Ibidem).

Scanned with OKEN Scanner

În alte spații europene, Nașterea Sfântului Ioan s-a confundat, în contextul imaginarului folcloric și religios, cu valențele cultuale ale solstițiului de vară și cu semnificația solară a sărbătorii, ceea ce a generat manifestări legate mai cu seamă de focurile sacre, decât de cele care au în centru virtutea hierofanică a apelor. Totuși, așa cum vom arăta și într-un capitol ulterior, elementul de religiozitate populară conservat într-o sărbătoare dedicată unui sfânt creștin și care susține stratul de profunzime al imaginarului tradițional este conștientizarea libertății pe care reprezentările demonice feminine o au în acest interval. Sânzâienele au devenit, în calendarul popular, un moment de venerare a spiritelor naturii necivilizate, fapt care este vizibil mai pregnant în sărbătoarea vegetațională a *Drăgaicei* din satele olteneşti. Sânzâienele sau Drăgaica au, alături de alți demoni vegetaționali ai panteonului popular, trăsături ambivalente și legate de misiunea lor în lumea *de dincolo*, asemănându-se din această perspectivă cu *Joimărița, Rusaliile* sau *Ielele*. Trăsăturile comune ale sărbătorilor cu ocazi cărora aceste spirite sunt active, cum ar fi aprinderea focurilor, folosirea apei, caracterul malefic al spațiului nelocuit, confecționarea sau manipularea unor păpuși rituale lasă deschisă calea de analiză conjugată a diverselor repere din calendarul tradițional, cu scopul refacerii unei imagini complete.

Observăm că în afară de câteva încercări de conectare a Sânzâienelor cu elemente de cult oficial (sfințirea de către preot, în biserică, a cununilor din sânzâiene), ritualurile performate cu această ocazie își conservă caracterul laic dominant. Un element important al ceremoniei Drăgaicei, văzută în popor ca o protectoare a holdelor, este procesiunea realizată cu această ocazie de către un grup de fete în frunte cu cea care întruchipează spiritul sărbătorii. De aceea, funcția principală a plimbării acestuia pe câmpurile cultivate este protejarea semănăturilor de duhuri malefice, fapt probat și de purtarea unor elemente apotropaice de către participante. Totuși, treptat, această procesiune se desprinde de spațiul agrar de care este legată însăși menirea lui și se refugiază în comunitate, așa cum observa etnologul Dumitru Pop:

Scanned with OKEN Scanner

„Desfăşurarea obiceiului avea loc, se pare, mai ales în câmp, printre holdele ce dădeau în pârg; el s-a retras apoi, încetul cu încetul, în interiorul satului" (Pop 1989: 182). Ovidiu Bârlea consideră că cea mai veche variantă a itinerariului urmat de alaiul *Drăgaicei*, cea care apare în relatarea lui D. Cantemir, este mersul dansant al fetelor printre ogoare şi apoi pe uliţele satului. O a doua versiune este descrisă în răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu, conform cărora „grupul umblă numai prin sat, jucând de la casă la casă câte o horă rotită de trei ori" (Bârlea 1981: 467).

În concluzie, dezvoltarea laturii sociale a unor ritualuri a însemnat renunţarea la vocaţia lor originară de a fi performate în apropierea domiciliului propriu-zis al spiritelor pe care agenţii rituali doresc să le înfrunte şi aducerea lor în interiorul spaţiului comunitar. Acelaşi proces se petrece şi în cazul riturilor legate de apele sălbatice, stăpânite de forţe misterioase, spre anihilarea cărora se îndreaptă atât acţiunile magice apotropaice, cât şi procesiunile religioase conduse de preot.

O informaţie care confirmă străvechea identitate acvatică a sărbătorii Sânzâienelor, precum şi concordanţa dintre aceasta şi aportul neoficial al preotului provine din satul Desa –judeţul Dolj: „În ziua de Sânziene, la răsăritul soarelui, lumea era deja cu picioarele în apă, la Balta Neagră, şi cu lumânările aprinse. Venea şi popa şi făcea slujbă. Ziceau că e bine de sănătate, mai ales pentru cei bolnavi de reumatism. Mai făceau baie şi în alte zile în acea baltă, dar prima dată trebuia să te duci de Sânziene" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 282). În plus, este evidentă aici atenţia specială pe care comunitatea respectivă o oferă unei anumite ape, vestită în zonă pentru calităţile ei taumaturgice.

Dacă în spaţiul românesc, cultul păgân al apelor s-a concentrat în jurul efigiei Sfântului Ioan Botezătorul, în spaţiul european catolic acestea sunt dedicate unui număr impresionant de sfinţi ai apei. Putem numi acest proces petrecut în Europa occidentală o *localizare* sau o *specializare hagiografică* a străvechiului cult acvatic, proces care se actualizează datorită inventarului de legende locale şi, din

Scanned with OKEN Scanner

punct de vedere empiric, prin plasarea unei statui a patronului izvorului respectiv în preajma sursei de apă.

Spre deosebire de ritualul săvârşit în dimineaţa zilei de Sânzâiene în judeţul Dolj sau de indicaţia care însoţeşte multe practici de magie erotică, şi anume ca acestea să fie performate în momentul anterior slujbei religioase, marile procesiuni de sfinţire a apei tind să se realizeze, în cele mai multe cazuri, după oficierea ritualului oficial, fapt care poate fi privit ca o victorie simbolică a modului dogmatic asupra celui precreştin popular. De asemenea, s-a observat că ceremoniile realizate în preajma fântânilor sacre în Europa occidentală de către laici au fost mai rar dublate de prezenţa clericilor, rămânând doar o iniţiativă a credincioşilor: „Les dévots se rendent à la fontaine à titre individuel, après la messe, le jour de la fête du saint patronant le point d'eau. Dans quelques rares cas, le prêtre conduit les fidèles jusqu'à la source, dont il bénit la statuette, puis il repart sans s'attarder, laissant chacun agir à sa guise" (Audin 1980: 684). Dar imersiunea în ape cu ocazia sărbătorii de vară a Sfântului Ioan are atestări foarte timpurii, apărând încă din scrisorile în care Sfântul Augustin sesiza, în secolul al IV-lea supravieţuirea acestui obicei păgân: "Natali Johannis de solemnitate superstitiosa pagana Christiani ad mare venibant et se baptizabant".

Celelalte momente ale ciclului călduros în care apa are o semnificaţie distinctă sunt sărbătorile din ciclul postpascal, începând cu a doua zi după sărbătoarea Învierii, când în anumite regiuni ale ţării băieţii udă fetele. Este un „udat" care poate oscila de la a fi o aspersiune simbolică la un adevărat „botez", atunci când protagonistele sunt aduse lângă o fântână sau aruncate într-un râu (Marian 1994 II: 208). Scopul acestui obicei este unul prin excelenţă prenupţial, amintind de importanţa pe care apa o are în ritul de fertilitate din cadrul ceremonialului nunţii, discutat într-un capitolul următor, şi chiar în antropomorfizarea acestui element în contextul vrăjilor de dragoste.

Alături de această prezenţă prin excelenţă laică a *udatului* prenupţial, săptămâna pascală include şi o sărbătoare exclusiv religioasă, închinată celeilalte efigii din panteonul

Scanned with OKEN Scanner

creştin care consacră virtuţile supranaturale ale apelor, şi anume Fecioara Maria. Sărbătoarea *Izvorului tămăduirii* din *Vinerea luminată* s-a configurat în jurul calităţii taumaturgice a Maicii Domnului, calitate conectată în mod armonios cu cea a apei. Această sărbătoare este o creaţie a culturii creştine răsăritene construită pe baza unei relatări a miracolului presupus a fi fost atestat istoric în secolul al V-lea.

Semnificaţia creştină a sărbătorii, care asociază virtutea de ajutătoare a Maicii Domnului cu puterea taumaturgică a apei – fapt ce a condus la crearea unei adevărate „mariolatrii", cum numeşte un comentator această pietate populară faţă de Fecioara Maria (Finucane 1977: 196) – aminteşte de contextul creştin occidental al alăturării unei instanţe sacre creştine de reperele precreştine ale cultului acvatic. Totuşi, se observă că inclusiv această sărbătoare creştină a apei a primit, în cultura populară românească, datele caracteristice tuturor celorlalte ritualuri neoficiale, şi anume implicarea în vindecarea magică, în cultul agrar şi vegetaţional. Într-un mod asemănător cu localizarea în concretul apropiat al Iordanului istoric cu ocazia Bobotezei, un *izvor al tămăduirii* se regăseşte virtual în orice apă din universul familiar al ţăranilor. De exemplu, femeile din Drăguş „merg, în convoi cu cele din alte sate, în vinerea *Izvorului tămăduirii* spre munte, ducându-şi bolnavii să bea din apa sfântă şi să se spele pe faţă, lăsând acolo «semn» de la bolnavul ce trebuie să se vindece. Aduc apă de aceasta şi acasă pentru a o întrebuinţa apoi în numeroase alte practici magice" (Cristescu-Golopenţia 2002: 41).

O altă trăsătură a sărbătorii mariale a apelor sacre, amintind de Bobotează, este ideea sfinţirii temporare a tuturor apelor terestre cu această ocazie. Strâns legată de această caracteristică este cea a aghezmuirii fântânilor de către preot printr-o sfeştanie specială realizată în această zi. Situarea fântânilor sub protecţia *izvorului tămăduitor* marial este materializată prin frecventa prezenţă a icoanelor reprezentând această sărbătoare în edificiul obişnuit a fi construit în jurul sursei acvatice (Oprişan 2003: 159-160) În ciuda caracterului augural şi taumaturgic al reperului creştin, el a determinat şi practici magice negative asemănătoare cu cele care preced

Scanned with OKEN Scanner

sărbătorile dominant vegetaționale ale apei, cum este cea a Sfântului Gheorghe, şi anume luarea manei vacilor cu ajutorul culegerii rouăi de pe câmp cu ocazia „Izvorului Maicii Domnului" („Tudor Pamfile", Anul III, nr. 1-4, ianuarie-februarie 1925, p. 8). *Vinerea luminată* are şi o relevanță agrară, fiind, la fel ca celelalte sărbători ale apei, un moment propice pentru rituri meteorologice: „În ziua *Izvorului tămăduirii* (prima vineri după Paşti) se făcea slujbă religioasă pentru vreme favorabilă" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 406).

O probă a confuziei diferitelor sărbători ale apei la nivelul practicii rituale şi a imaginarului țărănesc este o tradiție descrisă în monografia lui Tudor Pamfile despre sărbătorile populare: „Aşa în Bobeşti, lângă Broscăuți, la Sânzâiene se face agheazmă în pădure, la o fântână, în care s-a găsit o icoană a Maicii Domnului. Acea agheazmă se crede a fi bună pentru durerea de cap şi amețeală" (Pamfile 1997b: 65). Apariția miraculoasă a icoanei în pădure, fapt istoric aflat la baza cultului local respectiv, urmează modelul prin care spațiile acvatice hierofanice dobândesc expresie creştină. Este şi cazul suportului istoric al sărbătorii *Izvorului Tămăduirii*, şi anume descoperirea icoanei Fecioarei Maria de la Silivri, în apropiere de Constantinopol, în secolul al V-lea, de către Leon cel Mare, urmată de construirea unei biserici în acel loc. Icoana avea rolul de a marca existența unui izvor tămăduitor ascuns, conform unei vechi tradiții populare necanonice de relaționare a elementului creştin cu cel acvatic. În ciuda puternicei răspândiri a acestui motiv din folclorul creştin, ceea ce impresionează în acest caz este capacitatea lui de a fi atât de popular şi bine conservat încât a dat naştere unei sărbători oficiale în calendarul creştin răsăritean.

Această deschidere spre reînnoirea tradiției religioase prin impulsurile oferite de nevoile culturale ale maselor de credincioşi este sărbătorirea unui Sfânt Ioan local în Bucovina, patron al Sucevei, figură istorică distinctă de cea a Botezătorului: „Îndeobşte se socoteşte acest sfânt de sine stătător altul decât cel ce cade la 7 ianuarie, având legendele lui în popor. Acest fapt provine din serbarea care se face la 24 iunie la Suceava, în Bucovina, întru preamărirea Sf. Ioan cel

Scanned with OKEN Scanner

Nou" (Pamfile 1997b: 60). Tudor Pamfile nu îndepărtează posibilitatea ca acest personaj sacru să fi fost venerat în această perioadă ca urmare a unei contaminări cu *Sânzâienele* şi solstiţiul de vară.

Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, al cărui cult local se bazează pe hagiografia unui personaj istoric din secolul al XIV-lea, are de asemenea caracteristici legate de cultul acvatic, fapt care sporeşte posibilitatea unei contaminări de substrat. Respectând tiparul hagiografiilor occidentale prin care sfinţilor li se construia o identitate conectată la situl acvatic, legenda morţii sfântului respectiv menţionează apariţia miraculoasă a unui izvor din pământul unde a căzut trupul său. Hierofania acvatică devine proba pertinentă a identităţii sale sacre. Izvorul existent şi astăzi reprezintă un factor important al încurajării actelor de pietate oficiale în jurul bisericii şi a moaştelor sale, însă practicile populare se menţin sub egida magiei taumaturgice, a timpului sacru solstiţial şi a sărbătorii anterioare a Sfântului Ioan Botezătorul: „La acea apă, în tot anul de Sânzâiene merg creştinii cu procesiune; preotul face agheazmă, iar oamenii iau apă, căci cred că este bună de durere de ochi, de cap şi de orice altă boală" (Ibidem: 63).

Capacitatea apei activate magic în acest interval sărbătoresc de a vindeca anumite boli rămâne constantă indiferent de reperul creştin sau astral căruia aceasta i se asociază. Se observă că afecţiunile legate de zona capului sunt cu predilecţie vindecate de această apă. De exemplu, de Sânzâiene „se mergea dimineaţa pe câmp pentru a se lua rouă, care era foarte bună pentru spălături oculare" (Budiş 1998: 236). O funcţie similară are însă nu doar apa, ci şi atingerea de moaştele unui sfânt al apei; pentru vindecarea bolii numită popular „ameţeală", „bolnavul este dus de preot să-i citească, spălat cu agheazmă sau este dus la racla Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava" (Ciubotaru S. 2005: 110).

Dacă udatul din prima zi a Săptămânii luminate este unul legat de continuitatea neamului, iar vinerea devine momentul propice tămăduiriilor prin intercesiunea Fecioarei Maria, alte repere sacre din intervalul postpascal reprezintă secvenţe din cultul strămoşilor. Prezenţa şi în acest ciclu

Scanned with OKEN Scanner

sărbătoresc a riturilor funerare concordă cu credința populară în revenirea temporară a spiritelor strămoșilor în aceste intervale sacre ale anului. Nu întâmplător, *Joile verzi* sau *Joile mari* care domină această perioadă, printr-o suită de acte pozitive și negative, dețin în imaginarul popular deopotrivă valențe agrare și funerare, în virtutea unui ancestral cult teluric generator de legături multiple între cele două încadramente rituale. *Joimărița* sau *Joimărica* venerată în acest interval este o ființă supranaturală ambivalentă, cu trăsături de demon vegetațional, dar și cu aura de instanță creștin, „trimisă de Dumnezeu" (Muşlea, Bârlea 1970: 201). Apelul țăranilor la ajutorul acestei apariții virtual malefice este motivată de nevoia lor de a se asigura că ogoarele lor nu vor fi afectate de catastrofe naturale în perioada de maximă dezvoltare a vegetației. Acest element agrar este completat de relația pe care ziua de *Joimari* o întreține cu obiceiul oamenilor satului de a trimite ofrande spre lumea *de dincolo*.

Esența funerară a *Joimarilor* – care va fi discutată mai detaliat într-un capitol următor – poate fi conectată cu perspectiva geografiei mitice oferite de o altă sărbătoare cu implicații funerare din ciclul postpascal, și anume *Paștele rocmanilor* sau *blajinilor*. Nu vom relua numeroasele opinii exprimate de etnologi și istoricii culturii populare despre acest reper calendaristic. Esențial în contextul de față este modul în care semnificațiile sărbătorii relevă viziunea tradițională asupra sistemului acvatic terestru, credința în fenomenul interconectării tuturor apelor mundane și a revărsării lor pe tărâmul *de dincolo*. *Rocmanii* sau *Blajinii*, aceste personaje mitice colective, dețin ei înșiși trăsături de spirite ale apelor, deoarece se consideră că locuiesc lângă râuri mari sau pe malul unei mări mitice, fapt care îi face capabili să primească găoacele ouălor pascale aruncate în acest interval în undele pârâurilor. Ritualul legat de credința în *Blajini* conferă validitate ideii că apa reprezintă un mijloc de conectare cu lumea strămoșilor și atestă credința într-o ipostază românească a Styxului – *Apa Sâmbetei*: „Și cică apa asta a Sâmbetei ocolește de trei ori pământul, ca un șarpe făcut de trei ori colac. Iar în urmă se bagă în pământ și merge până la

Scanned with OKEN Scanner

iad şi duce acolo sufletele păcătoşilor. Aşa e scris, ca sufletele păcătoşilor să se-adune pe faţa apelor, iar apele să le ducă spre Apa Sâmbetei. Şi de aceea e bine să faci cruce şi să sufli peste apa din râuri, când te scalzi, şi să sufli peste apa din doniţă şi să verşi puţin din ea, până nu bei, ca să fugă şi să se scurgă sufletele păcătoşilor, care s-au adunat pe faţa apei" (Marian 1994 II: 241-242). Această informaţie preluată de Simeon Florea Marian dintr-un număr al revistei populare „Albina" apărută în 1897 subliniază nu doar perspectiva topografiei mitice româneşti, ci şi teama generală pe care omul tradiţional o resimţea de fiecare dată în preajma apelor – ca vehicul al spiritelor potenţial malefice. Prin urmare, îndepărtarea temporară a forţei negative a apelor, realizată cu mijloace sacramentale creştine în anumite momente ale anului a fost cu atât mai mult apreciată.

Scanned with OKEN Scanner

3. De la originea antică a unui obicei de ploaie la variantele sale contemporane. Studiul lui G. Ivănescu asupra *Caloianului*

Încercarea folcloriştilor de a descoperi semnificaţia primă a obiceiurilor, printr-un demers de veritabilă arheologie culturală, s-a dovedit a fi, de la naşterea acestei ştiinţe până astăzi, un proiect pe cât de atrăgător, pe atât de dificil. Comparaţii livreşti enciclopedice de tipul celei realizate de James George Frazer au încurajat alte studii de gen, consacrând o metodă de lucru – cea a apelului constant la surse antice. Acest gen de mitologie comparată şi studii folclorice orientate diacronic a stat în atenţia primei generaţii de folclorişti britanici şi datorită profilului de clasicişti al acestor cercetători avându-l mentor pe Frazer, toţi interesaţi să-şi pună cunoştinţele de mitologie greco-latină şi ritualism oriental în slujba decelării originilor unor ritualuri general europene. De asemenea, acest interes pentru reconstituirea originilor îndepărtate ale unui obicei contemporan a fost determinat şi de orientarea studiilor de lingvistică indo-europeană spre datele oferite de vechile mitologii şi religii orientale, de tipul abordării consacrate de Max Müller.

Prin urmare, demersul lui G. Ivănescu din articolul despre Caloian consună cu tipul de cercetare a domeniului şi a epocii. Dacă Frazer privilegiază o perspectivă panoramică, generală a folclorului european, lingvistul ieşean îşi propune, în mod conştient şi metodic, să lărgească acel cadru inevitabil restrâns şi să invoce detaliile româneşti ale obiceiului. El nu rămâne însă la o analiză cvasilingvistică şi mitografică, ci caută soluţii de interpretare în privinţa evoluţiei dinamice a ritualului în contextul culturii populare româneşti, confruntată cu influenţe din afară sau cu adaptări funcţionale interne. Deşi cunoscut lingvist, Ivănescu pare convins că esenţa obiceiului

Scanned with OKEN Scanner

nu poate fi uşor explicată prin stricta comparare a terminologiei, ci înţelege că un studiu pertinent al terminologiei populare trebuie să se sprijine indubitabil pe datele de natură concretă, pe examenul semnificaţiilor particulare şi pe analiza în context real a uzurilor şi a mentalităţii colective a utilizatorilor. Astfel, articolul respectiv nu este o simplă analiză lingvistică extracontextuală, ci un demers interdisciplinar condus dinspre varietatea faptelor folclorice spre stabilitatea oferită de consensul comunităţii lingvistice, în ciuda recunoscutei şi inerentei diversităţi terminologice a fenomenelor populare.

Importanţa studiului lui G. Ivănescu în contextul folcloristicii româneşti este dovedită de prezenţa premisei sale teoretice în studiile de specialitate care au urmat. El reuşeşte să configureze mult mai clar ceea ce Marcu Beza propusese într-o lucrare publicată în engleză, la Londra, în 1928 („I hold that Kalojan is the Christian equivalent of Adonis, coming from Kalo-Jan", Beza 1928: 35) şi Mihail Vulpescu în 1941, într-un supliment de ziar („La Sestos se sărbătorea deci cultul lui Adonis şi al Afroditei. Este o formă mai recentă şi care s-a propagat şi în România, unde îşi găseşte un ecou destul de puternic", Vulpescu 1941: 101). Prin urmare, rămâne o ipoteză plauzibilă ca această reprezentare mitologică românească să fie „o rămăşiţă din cultul zeului vegetaţiei, sortit morţii rituale şi învierii" (Bârlea 1981: 402). Dacă mai mulţi cercetători au ajuns să fie de acord cu vechimea obiceiului şi cu rădăcinile sale într-un străvechi cult oriental închinat unui zeu vegetaţional, nu la fel se poate spune în privinţa căii prin care el a ajuns în folclorul românesc.

În privinţa originii obiceiului, putem grupa opiniile exprimate de cercetători în două curente de interpretare, fiecare dintre acestea luând în considerare o altă rădăcină istorică. Prima este proveniența romană, susţinută de Ion-Aurel Candrea, Tache Papahagi şi Nicolae Densuşianu. Mult mai mulţi cercetători s-au concentrat asupra identificării unei influenţe opuse, orientale, pătrunsă pe filieră balcanică. Nu este exclusă nici posibilitatea unei reprezentări mitologice din substrat, venind dinspre teoria poligenezei, a dezvoltării simultane a riturilor şi a figurilor divine în mai multe spaţii

Scanned with OKEN Scanner

învecinate, conform unor cerinţe funcţionale interne, configurându-se astfel un vast areal mitologic indo-european cu supravieţuiri în folclorul balcanic până aproape de contemporaneitate. Aşa cum vom vedea, ideea aceasta din urmă pare să fie confirmată de argumentele susţinute de Ivănescu, care, în afară de sublinierea conexiunilor cu mitologia orientală, aduce în prim-plan şi corespondenţa Caloianului cu identitatea acvatică a sărbătorii Naşterii Sfântului Ioan, manifestată prevalent în Estul Europei, spre deosebire de Apus, unde a devenit o sărbătoare dominată de simbolul ignic. Încercând să împace cele două posibile origini ale obiceiului românesc, D. Pop sugerează că niciuna dintre direcţiile opuse de referinţă – Vestul latin sau Estul tracic-oriental – nu poate fi eliminată, fiindcă inclusiv un cult oriental putea fi implementat în spaţiul carpato-danubian odată cu romanizarea. Acest fenomen de aculturaţie se putea realiza prin intermediul coloniştilor imperiului care erau ei înşişi supuşi influenţelor multietnice şi sincretismului religios, datorită numeroaselor contacte administrative şi culturale cu lumea orientală (Pop 1989: 150). Se cunoaşte de asemenea că elemente cultuale ale vechilor civilizaţii din Asia Mică, Egipt, Siria sau Persia au pătruns în Occident filtrate de viziunea greacă, astfel încât „Orientul elenizat" a dus la „distrugerea radicală a păgânismului greco-latin" din întreaga lume romanizată (Cumont 2008: 22).

Dată fiind asocierea funcţională a obiceiului Caloianului cu celălalt rit important de ploaie din folclorul românesc – Paparuda – , vom lua în considerare şi modul în care acesta din urmă a fost discutat de către specialişti. În privinţa originii Paparudei, s-a vorbit despre originea sa tracică sau chiar legătura cu o zeitate dacică, idee susţinută de etnologul suedez W. Liungmann, care a considerat această instanţă divină ca fiind o supravieţuire dintr-un cult vegetaţional tracic (Liungmann 1954). De asemenea, s-a emis ipoteza unui fapt ritual general indo-european, confirmat de datele etnografice din volumele lui Frazer, şi anume de existenţa unui „Zeu al ploii" la indieni (Frazer 1980: 226; Bârlea 1981: 399).

Aşa cum sugerează şi titlul articolului lui Ivănescu, a devenit imposibilă decelarea unei influenţe univoce, fie greceşti,

Scanned with OKEN Scanner

fie slave asupra obiceiului românesc al Caloianului, fiindcă informaţiile oferite de folclorul sud-est european indică mai degrabă o matcă balcanică unitară corelată cu o mai bună documentare a ritualului în lumea slavă. Absenţa atestării sale la grecii medievali şi moderni, care este veriga lipsă din demonstraţia lui Ivănescu, este motivată de savantul ieşean prin argumente de ordin istoric şi cultural: „Nu are nicio importanţă faptul că obiceiul şi cuvântul nu se mai găsesc astăzi la greci. Aceştia au pierdut multe din legendele şi obiceiurile lor din Evul Mediu, probabil din cauza intensei vieţi orăşeneşti, din cadrul imperiului bizantin" (Ivănescu 1967: 22).

Unul dintre cele mai importante argumente pentru configurarea originii sud-slave a Caloianului românesc este prezenţa masivă a riturilor româneşti de Caloian în zona de sud a ţării, în Câmpia Română şi până în Moldova sudică, fără însă ca acestea să treacă lanţul carpatin (Bârlea 1981: 401, Pop 1989: 142–144). Ivănescu însuşi arată că denumirea „Caloian" împreună cu ritualul se întâlnesc în Oltenia şi Muntenia „numai în zona cu o bogată toponimie slavă, de tip bulgar vechi şi mediu" (Ivănescu 1967: 21). Totuşi, într-un articol de mare valoare etnologică şi etnografică, publicat de Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ciubotaru, autorii indică existenţa generoasă a ritului respectiv inclusiv în Moldova centrală şi nordică, cu toate că el nu mai primeşte numele consacrat şi studiat de Ivănescu, ci o diversitate de alte denominaţii: descriptive („păpuşă"), nume proprii comune sau chiar termeni care indică funcţia rituală a simulacrului antropomorf (Ciubotaru I.H., Ciubotaru S. 1984).

Atunci când privim spre spaţiul folcloric sud-slavic, observăm că atât faptele bulgare, cât şi corespondentele lor balcanice confirmă teoria lui Ivănescu (deşi obiceiul foarte asemănător prin conţinut este numit aici „German" sau „Gherman"): „The fact that both rain-making customs (*Peperuda* and *German*) can be found under various names among all the Balkan people – Bulgarians, Romanians, Greeks, Serbs and Albanians – suggests that the rites are of great antiquity, and that their roots should be sought in the societies which existed in the Balkans before the coming of the Slavs" (MacDermott 1998: 232).

Scanned with OKEN Scanner

O lungă dezbatere a avut loc în mediile folclorice slave în privința numelui bulgar „Peperuda", care este explicat fie prin etimologie populară, prin asemănare cu termenul bulgar care înseamnă „fluture" – datorită gestului protagonistei ritului de a-şi flutura mâinile, simulând zborul (Popov 1989: 20), fie din greceşte, printr-o relaționare cu numele tabuizat al Persephonei din mitologia greacă (Evans 1974: 116) sau chiar al unei zeițe ctoniene prehelenice (Nilsson 1967: 474). Nu este exclusă nici o origine veche slavă, provenită dintr-o reduplicare a rădăcinei din numele zeului tunetului şi ploii, Perun (Jakobson 1985: 22).

3.1. Funcție rituală păgână şi sărbătoare creştină

Continuitatea neîntreruptă pe care au încercat s-o traseze istorici ai religiei sau folclorişti între formele antice ale unui obicei şi variantele lui folclorice din contemporaneitate a presupus explicarea transformărilor suferite de acestea în faza conversiunii creştine. Noua alură dobândită de rituri şi idei religioase a fost privită ca generatoare de schimbări esențiale de către unii specialişti sau i-a determinat pe alții să sublinieze slaba influență a mai recentei ideologii spirituale asupra vechiului sistem ritual. Dacă, de exemplu, Carlo Ginzburg considera că riturile populare au fost prea puțin afectate de presiunea exercitată de mitologia creştină (Ginzburg 1990), unii dintre colegii săi de generație s-au arătat sceptici asupra posibilității unui astfel de traseu direct (Hutton 1991; Wilson 1992). Cu toate opțiunile distincte ale cercetării raportului dintre mitologia şi ritualismul creştin şi păgân, a devenit obligatorie recunoaşterea impactului pe care religia oficială l-a avut asupra modului specific popular laic şi dominat de principii magice ale religiozității populare. Este ceea ce face G. Ivănescu în acest articol, observând că studiul pertinent al obiceiului avut în vedere, cu o valoare intens practică pentru asigurarea condițiilor de existență ale țăranului român, nu poate fi realizat fără luarea în considerare a

Scanned with OKEN Scanner

celor două sisteme rituale concurente în cadrul imaginarului folcloric – cel păgân şi cel creştin.

Invocarea ajutorului divin în scopuri practice este considerată de sociologia religiilor o caracteristică a religiilor primitive, aflate într-o primă fază din dezvoltarea unui sistem religios sau cel mult o relicvă a acestora în cadrul unor sisteme religioase actuale. Această motivaţie practică a relaţiilor dintre fiinţa umană şi transcendent se regăseşte în ritualurile magiei meteorologice româneşti. În societăţile agricole arhaice sedentare, grija esenţială a oamenilor era legată de bunăstarea câmpurilor cultivate. Această preocupare a rămas constantă în comunitatea tradiţională creştină, astfel încât diferitele repere sacre din noul calendar privilegiază acţiuni rituale precise. Prin urmare, ritualurile populare cu finalitate meteorologică se înscriu în acest compartiment arhaic al religiozităţii. În afara diverselor practici magice mărunte de îndepărtare a fenomenelor naturale primejdioase pentru culturile agrare, care însoţesc multe ceremonii vegetaţionale cu un grad înalt de complexitate din inventarul folcloric românesc, se disting două ritualuri specifice menite să îndepărteze seceta şi să provoace ploaia, şi anume Caloianul şi Paparuda.

Cunoscând asemănările dintre cele două rituri meteorologice, G. Ivănescu îşi începe argumentaţia încercând să opereze o distincţie între cele două obiceiuri şi apoi să explice locul special pe care Caloianul îl ocupă în contextul culturii populare româneşti. Deoarece înţelege posibilitatea suprapunerii funcţionale a celor două ritualuri, Ivănescu ţine să facă diferenţa dintre Paparudă şi Caloian, din perspectiva complexităţii performative. Astfel, lingvistul ieşean este de părere că, în vreme ce Paparuda este doar o simplă practică magică de invocare a ploii, „la care se recurge vara când este nevoie de ploaie" (Ivănescu 1967: 13), Caloianul se desfăşoară ca o adevărată sărbătoare populară. Distincţia propusă de Ivănescu nu poate fi acceptată, dacă facem apel la informaţiile etnografice şi la alte opinii de specialitate, conform cărora inclusiv Paparuda este considerată o coerentă desfăşurare ceremonială: „Paparuda este, la origine, o străveche creaţie mitică ce îmbină în conţinutul ei elemente magice şi religioase,

Scanned with OKEN Scanner

şi ea nu poate fi confundată cu acele «rituri mărunte contra secetei»" (Pop 1989: 136).

Integrat în inventarul larg al obiceiurilor agrare, Caloianul are un profil ritual specific, în ciuda numeroaselor variante regionale identificate în satele româneşti. Studiul acestora ajută la reconstituirea configuraţiei sale arhaice, printre care: ideea unei reprezentări mitologice întruchipate de „păpuşile" de lut, vegetale sau confecţionate din bucăţi de material textil, trăsăturile sale de rit funerar, caracterul ocazional (performarea în condiţii de secetă, primăvara sau vara) sau periodic (înscrierea tradiţională în calendarul religios-folcloric, în strânsă dependenţă cu data Paştelui şi perioada postpascală), legătura cu magia meteorologică, episoade rituale legate de aspersiunea sau imersiunea participanţilor, caracterul procesional al acestui ritual de magie publică, implicând întreaga comunitate rurală, punctul-cheie al procesiunii – o sursă acvatică locală (fântâni, râuri, izvoare etc.) –, deschiderea spre un cult păgân al apelor opus legăturilor cu sistemul religios creştin. Confuzia sau contaminarea Caloianului cu alte rituri asemănătoare din acelaşi interval de trecere dintre primăvară şi vară sau chiar practicate cu alte ocazii sacre ale anului au constituit de-a lungul timpului atât un avantaj, cât şi un obstacol pentru cercetători.

Una dintre cele mai îndelungate controverse este legată de caracterul ocazional sau periodic al performării acestui obicei în comunităţile folclorice. Deşi logica tradiţională indică faptul că situaţia de necesitate ar trebui să primeze în faţa înscrierii acestui rit în ritmicitatea calendaristică, mulţi folclorişti au considerat că ambele ceremonii meteorologice au fost iniţial legate de repere stricte ale timpului creştin. D. Pop crede că toate aceste obiceiuri agrare din perioada postpascală (Caloianul, Paparuda, Sângeorzul, Drăgaica) au fost legate de un anumit moment al calendarului popular şi abia mai târziu ele au ajuns să fie realizate indiferenţiat, atunci când necesitatea, calamităţile naturale, lipsa îndelungată a ploilor, o impuneau (Pop 1989: 142–144). Prima menţionare a Paparudei, aparţinând lui Dimitrie Cantemir, confirmă iarăşi că obiceiul numit „Păpălugă" se făcea „vara când se pare că

Scanned with OKEN Scanner

primejdia de secetă ameninţa holdele", iar textul de invocare redat de marele cărturar aduce în prim-plan o rugăciune directă adresată acestei divinităţi pluviometrice (Cantemir 1973: 343). Folcloristul G. Dem. Teodorescu fixează „ziua Paparudelor", conform datelor aflate la dispoziţia sa la sfârşitul secolului al XIX-lea, a treia zi după Paşti (Teodorescu 1874: 132), iar răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu consacră ideea unei date fixe de practicare (Muşlea, Bârlea 1970: 371). Şi Caloianului ajunge să i se dedice o sărbătoare specială, o „zi a Caloianului", fapt subliniat de Ivănescu şi confirmat de informaţii etnografice: „Oamenii lucrează numai dimineaţa, după-masă ţin sărbătoare, cu horă, haine de sărbătoare..." (Pop 1989: 154).

Analizate în funcţie de rolul lor principal, Caloianul şi Paparuda sunt acte rituale menite să aducă ploaia şi să asigure recolte bogate. De aceea, ele erau actualizate într-un moment precis al calendarului agrar, în preajma începutului de sezon. Urmărind cu precădere această funcţie esenţială şi făcând distincţia dintre aceasta şi una mai generală vegetaţională, cercetătorii Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ciubotaru au subliniat în mod convingător ipostaza ocazională a Caloianului: „Practicarea Caloianului la o dată fixă [...] este cu totul sporadică şi apare numai în sudul Moldovei. În acest caz, scopul principal al acţiunii ţine de fertilitatea ogoarelor în genere şi numai în al doilea rând se urmăreşte provocarea ploilor" (Ciubotaru I.H., Ciubotaru S. 1984: 116).

Ceremoniile mistice de susţinere a unui regim pluvial echilibrat în vechea Grecie, sursa pe care se axează şi demonstraţia lui Ivănescu, aveau mai mult un caracter ocazional, oscilând între mai multe zile pe parcursul unui ciclu agrar. Specificul geoclimateric al Greciei făcea dificilă impunerea unei tradiţii definitive a momentului prielnic pentru adresarea rugilor către Zeus, stăpânul oficial al norilor, al ploilor şi al tunetului în panteonul elen, aşa cum subliniază Martin P. Nilsson, un specialist în riturile populare greceşti antice: „The weather is not so regular that certain days of the year could be fixed upon for weather magic. This is the reason why as weather god Zeus had few festivals" (Nilsson 1940: 6).

Scanned with OKEN Scanner

Aşa după am arătat mai sus, în ciuda încercărilor de creştinare a calendarului marilor ritualuri păgâne, vechiul calendar a supravieţuit în formele sincretice ale vieţii rituale tradiţionale. Ivănescu nu exclude nici influenţa calendarului creştin, nici legătura ancestrală a circumstanţelor de performare a Caloianului cu un străvechi calendar solar şi vegetaţional, şi anume cu sărbătoarea solstiţiului de vară. Informaţiile etnografice româneşti şi sud-est europene culese într-un interval de aproape două secole ne demonstrează faptul că sărbătoarea Caloianului a oscilat între o sărbătoare postpascală, una asociată cu Rusaliile, şi un ritual conectat funcţional cu cele de Sânzâiene, situaţie ce confirmă dificultatea de a fi elaborată o judecată definitivă asupra acestei chestiuni. Totuşi, G. Ivănescu susţine că practicarea Caloianului trebuie să fi fost raportată mai întâi la sărbătoarea solstiţiului de vară – transformat între timp în sărbătoarea creştină a Naşterii Sfântului Ioan Botezătorul – şi mai apoi integrat în intervalul postpascal, ca urmare a asocierii resurecţiei zeilor vegetaţionali păgâni cu învierea lui Iisus. Opinia sa este confirmată, la modul general, de confuzia şi combinarea multora dintre riturile vegetaţionale din această perioadă dintre primăvară şi vară, numite tocmai de aceea „sărbătorile verzi".

Având drept argument această puternică asemănare şi contaminare a riturilor vegetaţionale specifice primăverii şi mijlocului verii, Ivănescu consideră inadecvată opinia lui Petru Caraman, care respingea asemănarea dintre Caloian şi solstiţiul de vară tocmai din cauza lipsei de corespondenţă temporală perfectă dintre cele două momente ceremoniale (Caraman 1935: 184). Ivănescu apără opinia lui Beza contrazisă de Petru Caraman, arătând că autorul lucrării despre păgânismul românesc nu a vorbit despre o influenţă a numelui creştin asupra celui păgân, ci de o totală înlocuire a unui nume cu altul (Ivănescu 1967: 15), aşa cum de fapt a fost cazul întregii conversiuni treptate a sistemului păgân cu cel creştin. În plus, lingvistul ieşean presupune că însăşi fixarea de către părinţii Bisericii a sărbătorii Naşterii Sfântului Ioan s-ar putea să fi fost realizată, sub presiunea curentului popular, datorită apropierii sale de solstiţiul de vară, şi nu printr-o

Scanned with OKEN Scanner

conexiune mult prea îndepărtată cu sărbătoarea zeilor orientali de tipul Tammuz – Adonis (Ivănescu 1967: 20).

Supoziţia lui G. Ivănescu este confirmată de istoria complicată a impunerii tradiţiilor creştine într-un context dominat de culte precreştine extrem de populare încă în primele secole ale erei noastre. După ce, în prima sa perioadă de ascensiune, până în secolele al V-lea şi al VI-lea, Biserica a manifestat puţină toleranţă în privinţa cultelor păgâne pe care le-a înlocuit, treptat instituţia ecleziastică va considera oportun să păstreze elemente din conţinutul ritual precreştin, cărora însă le va oferi forme şi înţelesuri creştine, fenomen numit de folcloristul francez Claude Lecouteux o acţiune de „clericarizare a culturii" (Lecouteux 1982: 701–702). Această acceptare graduală se realizează datorită conexiunilor inevitabile dintre spiritualitatea clerului şi masa largă a credincioşilor, care nu era dispusă să renunţe la vechea reţea de practici şi instituţii religioase, şi a determinat Biserica să-şi însuşească „acele tendinţe ce păreau compatibile cu doctrina creştină" (Vauchez 1994: 23).

Puternica supravieţuire a urmelor de religie păgână este probată de multiplele acte catehetice creştine de a sublima cultul păgân al apelor, începând cu interdicţiile ecleziastice ale Conciliului de la Arles de la jumătatea secolului al V-lea şi până la numeroase epistole episcopale sau apologiile din plin Ev Mediu (Saintyves 1934: 163, Eliade 1992: 193). Mircea Eliade descrie modul în care izvoare sau peşteri inundate de ape, fântâni misterioase, izvoare vindecătoare erau venerate drept altare sacre în întregul spaţiu european, pentru ca în epoca creştină ele să devină locuri de exprimare a „devoţiunilor către Sfântul Ioan Botezătorul" (Eliade 1992: 194). Una dintre cele mai grăitoare şi bogate surse documentare rămâne vechiul corpus folcloric al lui P. Saintyves despre cultura populară franceză a apelor sacre (1934), monografia lui R.C. Hope care acoperă culturile engleze ale apei (1893), precum şi cea a cercetătorului german K. Weinhold, preocupat de supravieţuirea acestui cult pe teritoriul vechii Prusii (1898). Toate aceste impresionante colecţii de date empirice descriu o realitate nu foarte îndepărtată de contemporaneitate, dar care-

Scanned with OKEN Scanner

şi are origini ancestrale, în cultele neolitice, şi a cărei supravieţuire a fost hrănită de aspecte ale vechii religii celtice, transmise apoi galo-romanilor.

Faptul că apele sunt locuite de divinităţi responsabile de soarta ogoarelor (cum este *Cel din Baltă*, *Sorbul*, *Dulful*, *Balaurul*, în inventarul folcloric românesc, dar şi *Rusalka*, *Vodyanik*, *Vodnik*, *Lamia* – în cel slav) este legat de comunicarea acestora cu lumea subterană. Implicarea mediului ecleziastic în anihilarea forţelor naturale, ostile obţinerii unor recolte bogate, este dovedită de variantele româneşti ale unui vechi exorcism, atestat în cărţile de molitve, care datează din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea şi au circulat intens în mediul popular şi teologic al epocii. Este vorba despre o conjuraţie împotriva *diavolului din ape*, provocator de grindină şi ploi distrugătoare. Textele din această categorie au drept model o legendă apocrifă slavă, care prezintă confruntarea unui demon acvatic cu un arhanghel însărcinat de divinitate să vegheze asupra spaţiului terestru (Timotin 2010: 34).

3.2. Simulacre divine şi atitudine rituală

Propunerea lui Ivănescu de a vedea Caloianul ca pe un antecedent mitologic al Sfântului Ioan Botezătorul este strâns legată de necesitatea de a demonstra adecvarea etimologiei sugerate de Marcu Beza, punctul central al articolului său din 1967. Este vorba despre reconstituirea pe criterii mitologice şi etimologice a unui compus din cuvintele greceşti καλός „frumos" şi Ἰάνη „Ioan" (Ivănescu 1967: 15), corespunzând unei titulaturi a zeului păgân care subliniază respectul adoratorilor. Folosirea unui epitet de marcare a statutului special pe care o fiinţă divină îl are în conştiinţa comunităţii de credincioşi are rolul implicit de a atrage bunăvoinţa acesteia şi, aşa cum menţionează şi Ivănescu, se bazează pe o „concepţie primitivă despre valoarea magică a numelor" (Ibidem: 22). În plus, epitetele măgulitoare prin care sunt descrise atributele fiinţelor supranaturale pot funcţiona şi ca o formă de tabuizare a identităţii lor oculte.

Scanned with OKEN Scanner

Argumentul central din demonstraţia lui Ivănescu şi care rezistă în ipotezele contemporane asupra acestui obicei este legătura Caloianului cu un cult acvatic şi vegetaţional. Luând în considerare acest raport, G. Ivănescu crede că se poate reconstitui o legătură între vechii zei orientali vegetaţionali şi figura divină sud-est europeană a unui sfânt responsabil, în cadrul panteonului creştin, de elementul acvatic. Prin urmare, pentru confirmarea continuităţii dintre divinitatea vegetaţională şi sfântul creştin, G. Ivănescu analizează pe rând trăsăturile lor comune: simbolismul vegetaţional, ideea de moarte şi resurecţie şi mai ales relaţia lor cu apa. În acest demers, este susţinut de una dintre datele etnografice menţionate de Beza, şi anume de faptul că, „în Rusia de vest, efigia de ramuri, iarbă şi plante a sfântului este aruncată în apă, tocmai în ziua Sfântului Ioan" (Ivănescu 1967: 15). Este astfel subliniată similaritatea dintre păpuşa Caloianului şi un obiect ritualic întruchipându-l pe sfânt, precum şi gestul final de imersiune al acestora într-o sursă acvatică. Ideea esenţială care stă la baza acestei identificări devine edificatoare în demersul lui Ivănescu, întrucât militează pentru existenţa unei reprezentări antropomorfe – a unui substitut material al instanţei divine. Întrebarea în jurul căreia gravitează de acum înainte demonstraţia savantului ieşean este cât de rezistentă a fost în comunităţile tradiţionale româneşti şi sud-est europene percepţia calităţii de simulacru pe care îl au diversele întruchipări ale zeului. Denumirile alternative primite de „păpuşa" simbolizând Caloianul vin să confirme identificarea directă cu o divinitate a ploilor: „mama ploii", „legătoarea ploilor", „ştima care leagă ploile", „seceta", „ploaia", „Dumnezeul ploii", „Sfântul Ilie, conducătorul ploilor" ş.a. (Pop 1989: 155).

Prin urmare, divinităţile pluviometrice din folclorul românesc sunt indisolubil legate de forţa numenală a apelor. Apa este elementul central care grupează toate aceste practici, fie că este vorba despre aruncarea păpuşii în apă, a măştii vegetale sau continua aspersiune a colectivităţii şi a actanţilor rituali. Deşi Paparuda tinde să devină un ritual mai degrabă general vegetaţional şi fertilizator, totuşi cercetătorii au subliniat că episodul final al procesiunii pare să fie tocmai

Scanned with OKEN Scanner

aspersiunea colectivă: „Udarea constituie, fără îndoială, actul de maximă concentrare ritual-ceremonială din desfăşurarea Paparudei" (Cuceu I., Cuceu M. 1988: 133). De asemenea, conducerea ceremonială a păpuşilor Caloianului spre o fântână sau un râu reflectă aceeaşi relaţie dominantă cu elementul acvatic. Însă aceste obiceiuri performate cu precădere în sezonul cald, în momentul culminant al dezvoltării recoltelor, nu sunt unicele ritualuri din calendarul religios-folcloric românesc în cadrul cărora apa este un factor central.

Legătura polivalentă dintre ape, vegetaţie şi cultul strămoşilor este prezentă în multe manifestări rituale din sărbătorile echinocţiale şi solstiţiale româneşti, în numeroasele asemănări dintre semnificaţiile celor două sărbători româneşti şi sud-est europene care au în centru figura Sfântului Ioan: Sânzâienele şi Boboteaza. Prin urmare, cealaltă sărbătoare cu care are în comun atât elementul acvatic, precum şi figura Sfântului Ioan este Boboteaza. Deşi Ivănescu nu stabileşte o conexiune directă dintre cele două praznice ale Botezătorului, alăturarea lor poate contribui la continuarea teoriei sale. Nu este lipsit de importanţă faptul că inclusiv riturile din finalul *celor 12 zile* prezintă multe elemente agrare şi vegetaţionale, confirmând iarăşi opinia lui Ivănescu în privinţa identităţii acvatic-vegetaţionale a Botezătorului. Aşa cum arăta în continuare, profesorul ieşean este conştient de diferenţele de percepere a rolului mitico-religios al Sfântului Ioan Botezătorul între cele două puncte cardinale ale spaţiului european, fapt care-l va determina să discute modul divergent – occidental şi oriental – de sărbătorire a zilei de 24 iunie.

Deşi argumentaţia lui Ivănescu se axează pe un context lingvistic strict, el încercând să demonstreze forţa magică a numelui *Caloian*, ritul în discuţie – şi, implicit, divinitatea căreia i se adresează şi pe care o întruchipează – nu a fost strict legat de această unică denumire cu implicită forţă de sugestie şi substrat mitologic. Aşa cum s-a discutat mai sus, în Moldova centrală şi nordică, obiceiul a primit nume diferite de cel consacrat în cercetarea folclorică anterioară. Această situaţie poate conduce la concluzia că doar în spaţiul românesc sudic ceremonialul denumit „Caloian" a fost influenţat de o realitate

Scanned with OKEN Scanner

denominativă slavă sau greacă bizantină, pentru ca în alte areale etnografice autohtone obiceiul să fi existat din vechime cu denumiri variate, conform creativităţii lingvistice a comunităţii tradiţionale şi a evoluţiei memoriei colective. Această probabilitate este încurajată de existenţa unor rituri asemănătoare caracterizate prin folosirea simulacrelor antropomorfe cu scopuri magice agrare. Un exemplu în acest sens ar fi *păpuşile* folosite în rituri agrare postpascale atunci când acestea sunt însoţite de îngroparea unor ouă roşii la hotarul câmpurilor arabile, în zone din nordul ţării, obicei considerat o vrajă de protecţie a ogoarelor de către Ion H. Ciubotaru: „Aceste păpuşi sunt substitute ale unor divinităţi antropomorfe, poate chiar din familia Caloianului, iar jertfirea lor vizează fertilizarea ogorului, dar şi ocrotirea semănăturilor împotriva intemperiilor de tot felul" (Ciubotaru I.H. 2012: 102).

Simulacre ale instanţei divine apar în folclorul european de la ipostaza animală a *spiritului secerişului* sub formă de iepure, pasăre sau mistreţ la păpuşile din diferite materiale textile sau vegetale care însoţesc ceremonii din ciclul calendaristic, de la numeroasele substitute antropomorfe ale Armindenului la o mai rar întâlnită „păpuşă a Bobotezei". Existenţa unei reprezentări antropomorfe prezentă în recuzita rituală a sărbătoririi hibernale a apelor este atestată în Maramureş, acolo unde apare o formă complicată a obişnuitului fuior de cânepă sau in aşezat de gazdă pe crucea preotului care sfinţeşte casele în ajunul Bobotezei. Relevant este faptul că crucifixul împodobit cu spice de grâu, ovăz, cu busuioc, fuior, lumânare, învelit cu un prosop este numit local „păpuşă" (Bilţiu P., Bilţiu M. 2010: 183). Desigur, configuraţia antropomorfă abia mai poate fi bănuită, mai ales atunci când, în urma pierderii treptate a semnificaţiei magice, aceasta este cu totul absorbită de noua funcţie augurală de esenţă creştină.

O întrebare de bază care transpare şi din studiul lui G. Ivănescu vizează diferenţele de atitudine a performerilor în episodul final al ritului Caloianului, şi anume de la modul în care păpuşa este depusă respectuos în preajma unei ape şi până la gestul mai degrabă violent al imersiunii sau al ruperii în bucăţi. Este o problemă care priveşte chiar esenţa sacrului –

Scanned with OKEN Scanner

dihotomică prin excelenţă, fiindcă „ambiguitatea-i primă se rezolvă în elemente antagonice şi complementare la care se raportează respectiv sentimentele de respect şi aversiune, de dorinţă şi spaimă, pe care le inspiră natura lui funciar echivocă" (Caillois 2006: 42).

Mircea Eliade explica obiceiul antic al imersiunii statuilor unor divinităţi feminine ca reprezentând un mecanism ritual de regenerare a ipostazelor unei Mari Zeiţe a fecundităţii şi agriculturii. Aceste „băi" ale zeiţelor asigurau recolte bune, provocau ploaia şi sporeau bunurile credincioşilor (Eliade 1992: 189). Marele folclorist francez P. Saintyves menţionează, în contextul magiei imersiunii, obiceiul creştin al introducerii în ape a crucifixului, a statuilor Fecioarei Maria sau a altor sfinţi, şi consideră că aceste acte rituale aveau acelaşi scop de îndepărtare a secetei. Este vorba de un rit practicat în lumea catolică începând din secolul al XIII-lea şi continuând, în ciuda încercărilor ecleziastice de a-l descuraja, până în secolele al XIX-lea şi al XX-lea (Saintyves 1934: 189).

Astfel, prezenţa unor acte de violenţă rituală, cum ar fi ruperea în bucăţi a Caloianului sau arderea unui obiect ritual simbolic în focurile de Sfântul Ioan, într-un context religios european occidental, ridică semne de întrebare asupra raţiunilor care-i îndemnau pe oameni să trateze o figură divină într-un mod ireverenţios. S-a observat că, inclusiv în cadrul ceremoniei Caloianului, nu elementul funebru şi înmormântarea par să fie elementele centrale ale ritului (Ciubotaru I.H., Ciubotaru S. 1984: 117–118), ci momentul final al imersiunii simulacrului într-o sursă acvatică locală. Pe de altă parte, preferinţa pentru aruncarea în apă confirmă identitatea acvatică a divinităţii reprezentate simbolic, care este astfel depusă în mediul său originar. La această întrebare, acelaşi Frazer oferea un răspuns convingător; antropologul britanic vedea imersiunea crucifixelor din practica rituală creştină ca pe vestigii ale unei „vrăji simpatetice deghizată sub forma unei pedepse sau ameninţări" (Frazer 1980: 163). Explicaţia lui Frazer a fost extrapolată într-o teorie a pedepsirii sacrului de către fiinţa umană, un element definitoriu al religiozităţii precreştine.

Scanned with OKEN Scanner

D. Pop este cercetătorul care a relaţionat ritul păgân al pedepsirii şi profanării zeului naturii cu înmormântarea şi ruperea în bucăţi a Caloianului. El consideră că distrugerea prin rit a unei figuri divine responsabilă cu un anumit proces natural, cum ar fi seceta sau ploaia, poate provoca dispariţia fenomenelor pe care zeul le patronează şi că doar într-un stadiu mult mai târziu zeul vegetaţional este înmormântat cu veneraţie şi este aşteptată hierofania sa în formele fertilităţii terestre (Pop 1989: 160–167). Astfel, D. Pop pare să răspundă aici indirect la întrebarea lui Ivănescu, cel care a sugerat necesitatea de a vedea în riturile occidentale de expulzare a morţii sau de ucidere a spiritului Carnavalului o versiune omoloagă a Caloianului sud-est european (Ivănescu 1967: 18).

Prin urmare, unul dintre aspectele relevante ale Caloianului, care îl deosebeşte de Paparudă este ipostaza sa funerară. În afara sensului arhaic al procesiunii funebre sau al comensualităţii care o urmează, această trăsătură din ceremonialul discutat indică şi valoarea sa apotropaică. În acest ultim sens, folcloriştii au observat că procesiunile implicând întreaga colectivitate, care marchează un anumit moment de graniţă al timpului sacru şi care impune o traversare circulară a spaţiului comunitar conferă acestui tip de rit o valoare apotropaică şi are la bază spaima de spiritele malefice capabile să influenţeze rânduiala existenţei umane, soarta câmpurilor agrare sau sănătatea muritorilor. Performarea Caloianului şi a Paparudei are loc la alte intervale calendaristice ale sacrului, marcate de cultul strămoşilor şi de o deschidere temporară a graniţelor dintre lumi. De asemenea, înţelegerea relaţiei dintre elementul funerar şi magia vegetaţională este susţinută de credinţa arhaică în capacitatea spiritelor strămoşilor de a influenţa rodnicia ogoarelor (Ciubotaru I.H., Ciubotaru S. 1984: 122).

În cadrul riturilor practicate cu ocazia Bobotezei şi a zilei „Sfântului Ioan de iarnă", moment de încheiere a ciclului *celor 12 zile*, se întâlnesc numeroase elemente apotropaice, indicii ale supravieţuirii unui cult precreştin în care apele nu mai sunt privite doar ca o forţă purificatoare, ci ca un mediu periculos locuit de spirite răuvoitoare. Una dintre trăsăturile acestui ciclu, cea de sărbătoare a morţilor, reconfirmă necesitatea

Scanned with OKEN Scanner

alungării spiritelor non-umane, tolerate să repopuleze timp de 12 zile lumea *cu dor*. În folclorul macedonean, fiinţele misterioase numite *Karkantzari*, care bântuie satele în perioada sărbătorilor de iarnă, sunt considerate o specie de vârcolaci, spirite sălbatice şi nedorite, de care ţăranii pot scăpa numai cu ajutorul agheasmei aruncate de preot în ajunul Bobotezei (Abbot 1903: 75). În aceeaşi perioadă, pentru a elibera comunitatea de spirite necurate, ucrainenii lovesc gardurile cu beţe, trag focuri de puşcă (Ibidem: 78), iar românii „bat apele cu nuiele de alun şi strigă dracii din apă" (Muşlea, Bârlea 1970: 349).

Deşi beneficiază de un mai slab grad de coeziune în calitate de ciclu ritual bine delimitat şi se integrează mai mult într-un interval al unor sărbători creştine populare cu funcţii similare, săptămâna Rusaliilor este considerată, în credinţele populare ruseşti, un timp periculos din cauza apariţiei nedorite a făpturilor supranaturale care au dat şi numele acestui interval. Într-o cercetare specială dedicată rolului pe care *Rusalcele* îl au asupra regimului pluvial, Elizabeth Warner descrie numeroasele versiuni ale unui rit de înmormântare, urmat de imersiunea în surse acvatice locale, a unor păpuşi care le întruchipează pe aceste fiinţe sălbatice. Cercetătoarea britanică vede gesturile de sacrilegiu ale ţăranilor ruşi asupra efigiilor din ramuri sau cârpe ca fiind un rit de expulzare a spiritelor răuvoitoare care invadează timp de o săptămână câmpurile proaspăt cultivate (Warner 2011: 164). Identitatea feminină a acestor spirite – considerate de mulţi specialişti ca făcând parte din acelaşi vast panteon păgân sud-est european cu *Ielele* româneşti – nu ne împiedică să le asemănăm cu anumite ipostaze ale Caloianului, atâta timp cât se cunoaşte faptul că păpuşile vegetale din Moldova nordică sau centrală erau tratate mai cu seamă ca reprezentări feminine, fapt probat şi de prenumele oferite acestora de către comunitate într-o fază târzie a ritului („Aglăiţa", „Catrina", „Ileana" etc. – Ciubotaru I.H., Ciubotaru S. 1984: 115), şi nu masculine, aşa cum se întâmplă cu păpuşa Caloianului din sudul ţării.

Ar trebui să subliniem de asemenea originea slavă a numelui Rusaliilor în limba română, nimfe ale pădurii şi

Scanned with OKEN Scanner

apelor, dar nu şi a numelui sărbătorii, care la noi este moştenit din latină, de la „Rosalia" romană (Şăineanu 1896: 139). Esenţială este şi tabuizarea identităţii lor denominative, aşa cum este cazul pentru toate fiinţele divine cu atribute dihotomice, virtual negative. Un exemplu pertinent este oferit de bogatul inventar de eufemisme cu rol de flatare folosit pentru identificarea în condiţii rituale a aceloraşi *Iele* (*Bunele*, *Milostivele*, *Frumoasele*). Echivalentul acestor divinităţi feminine în panteonul grec – *Neraidele* – au primit nume care indică acelaşi proces lingvistic de tabuizare şi măgulire a sacrului şi confirmă ideea lui G. Ivănescu asupra productivităţii epitetului grecesc καλός în denominarea instanţelor supranaturale: καλαίς αρχόντισσαις („frumoasele doamne") sau καλόαρδαις („cele cu inima bună") sau καλότυχαις („cele fericite") (Ibidem: 163). De asemenea, în folclorul românesc, divinităţi feminine cu funcţie agrară şi vegetaţională sunt chiar Sânzâienele (mai ales în sud-vestul, nordul şi centrul ţării) sau Drăgaicele (în sud şi sud-est), numite astfel tocmai datorită asocierii apariţiei lor cu zilele din preajma Naşterii Sfântului Ioan. Deşi considerate a avea în general o identitate pozitivă, spre deosebire de Iele sau Rusalce, cu care se confundă la un nivel general al panteonului autohton, „Sânzâienele pot deveni forţe distructive: stârnesc din senin furtuni şi vijelii, aduc piatră" (Ghinoiu 2001: 172).

În studiul său, Ivănescu propune acceptarea unei legături a Caloianului cu un obicei omolog acestuia din spaţiul folcloric occidental, şi anume expulzarea simbolică a morţii înaintea postului pascal (Ivănescu 1967: 18–19). Observaţia lingvistului ieşean pare să fie confirmată de răspunsuri la chestionarele lui Hasdeu conform cărora „păpuşa" Caloianului simboliza „seceta", iar îngroparea acesteia avea rolul de a o anihila (Muşlea, Bârlea 1970: 372). Gesturi asemănătoare sunt riturile arderii unui simulacru pentru sugerarea finalizării unui ciclu temporal, cum este păpuşa de paie *Marena* înfăţişând moartea, aruncată în apă de flăcăii din Boemia (Candrea 2001: 66). Este cunoscut modul în care arderea semnifica gestul de expiere a vechiului şi preamărire a noului în cadrul unor rituri de încheiere a timpului sacru. În întregul spaţiu european,

acest gen de practici apar atât în contextul consacrat al ceremoniilor Carnavalului, cât şi cu alte ocazii. De exemplu, sărbători ca aceea a Crăciunului sau a Anului Nou erau personificate şi apoi ucise simbolic. În Italia Evului Mediu târziu, până şi Bobotеaza era ipostaziată într-o bătrână numită „La Befana" sau „La Vecchia" şi apoi arsă la sfârşitul ciclului hibernal (Burke 1978: 193).

Interesant este faptul că Elena Niculiță-Voronca aminteşte, în contextul unei comparații a sacrificiului ritual prin foc sau apă frecvent întâlnit în Antichitatea greco-romană, de obiceiul bucovinean ca *moşneagul* şi *baba* din alaiurile ce populau satele în timpul sărbătorilor de iarnă să fie aruncați în apă, în ziua de Bobotează, „după săvârşirea Iordanului, să se scalde în râu, să nu se dioache" (Niculiță-Voronca 1908: 119). Desigur, respectiva motivație a imersiunii celor două personaje este una târzie şi parțială, fapt conştientizat şi de autoare, care compară obiceiul acesta cu mai cunoscutul rit de aruncare a unui om în Dâmbovița, atunci când preotul sfinţeşte, în Bucureşti, apele râului prin aruncarea crucifixului în valuri.

Aşa cum am observat, nu valența purificatoare a apelor este cea valorificată prin excelență în cadrul sărbătorilor închinate Sfântului Ioan, aşa cum, subliniază Ivănescu, nu putem asocia o ipostază a Sânzâienelor din Apusul Europei – o sărbătoare a soarelui şi a purificării prin foc – cu cea a Caloianului sud-est european. Savantul ieşean acceptă, desigur, şi varianta unei contaminări între cele două modalități de a celebra acelaşi sfânt creştin în regiuni diferite ale Europei: „Eu aş crede că focul şi mitul zeului ucis sunt două obiceiuri cu origini deosebite, care în unele regiuni s-au îmbinat" (Ivănescu 1967: 18). Faptul care a contribuit decisiv la această contaminare a fost probabil tocmai constanța ideii de pedepsire a zeului. A apărut astfel, alături de omorârea prin aruncarea în apele originare, a anihilării prin ardere, observată la unele popoare slave, la care „în loc de îngropare în apă, avem arderea momâii" (Ibidem). Alături de această observație esențială, lingvistul ieşean crede că incinerarea zeului vegetațional observată la slavi se datorează chiar preferinței generale a acestor neamuri de a-şi arde morții, în dauna

Scanned with OKEN Scanner

înhumării, astfel încât „obiceiul arderii efigiei zeului a prilejuit poate şi el confuzia sărbătorii zeului vegetaţiei cu cea a focurilor" (Ibidem).

Ivănescu are, de asemenea, dreptate să sublinieze o diferenţă între Occidentul şi Răsăritul Europei în adaptarea unor elemente cultuale precreştine. Deşi Sfântul Ioan este perceput ca un patron al apelor sacre inclusiv în Apus, totuşi nici sărbătoarea de iarnă – Epifania sau Boboteaza – nici cea de vară – Sânzâienele sau Naşterea Sfântului Ioan – nu mai sunt percepute în epoca folclorică din perspectiva străvechiului cult acvatic. Sursele folclorice occidentale relevă modul în care sărbătoarea „Sfântului Ioan de vară" rămâne în acest spaţiu etnografic o sărbătoare cu precădere vegetaţională şi solară, fapt dovedit de predominarea riturilor ignice, a „focurilor Sfântului Ioan": „The Midsummer fire customs which were equated with the Feast of the Nativity of St. John the Baptist on June 24th, coniciding with the summer solstice. These annual renewals of the sun to stimulate its life-giving energy when it was at its height or in decline lent themselves to reinterpretation in Christian terms of the herald of the new era, St. John the Baptist, himself destined to decrease as his successor increased in his divine mission and vocation" (James 1962: 13).

Funcţia rituală a acestor focuri este legată de credinţa că momentul sensibil al solstiţiului este un interval de trecere în care oamenii trebuie să ajute soarele să-şi menţină forţa, dar şi de ideea că aceste focuri, a căror existenţă este atestată încă din secolul al XIII-lea în spaţiul britanic, aveau rol purificator şi profilactic: „The midsummer fires gave protection against the particular dangers of late summer and early autumn – the threat to crops from wet weather and blight, and the threat to humans from plague and other infections especially common at that season" (Hutton 1994: 38). Ritualul roţilor de foc rostogolite pe dealuri în ajunul Naşterii Sfântului Ioan a fost documentat de folclorişti pe arii europene vaste, din Irlanda şi până în Rusia, ceea ce pare să demonstreze originea practicii într-un obicei sezonier preistoric legat de un dispărut cult solar (Ibidem: 51).

În arealul etnografic românesc, sărbătoarea prin excelenţă a acestor focuri purificatoare este un moment

Scanned with OKEN Scanner

guvernat de o altă efigie creştină esenţială, şi anume Sfântul Gheorghe (Marian 1994: 274–276). Aprinderea „focului viu" în apropierea Sângeorzului a fost văzută de folcloriştii români ca fiind o particularitate autohtonă: „În afară de români, huţulii din Bucovina şi păstorii din Croaţia mai au datina de a aprinde acest foc şi de a sări în jurul lui în ajunul Sfântului Gheorghe, pe când celelalte popoare obişnuiesc a face aceste focuri mai adesea la 24 iunie, alteori la Bobotează, în ajunul Postului mare, în ajunul Paştilor" (Candrea 2001: 73).

Unul dintre modurile pertinente de a explica semnificaţia populară a unei sărbători este, aşa cum indică şi studiul lui Ivănescu, apelul la denumirea acesteia în mediul folcloric. Numele popular românesc al sărbătorii de vară a Sfântului Ioan provine din sintagma „Sanctus Johannes", însă masa largă a utilizatorilor nu mai percepe semantica de provenienţă creştină, ci a ajuns să denumească prin cuvântul *Sânzâiene*, în afara instanţelor feminine supranaturale, florile ajunse la maturitate în această perioadă, culese de fete şi femei cu respectarea prescripţiilor rituale şi folosite în practici divinatorii. Aceeaşi înlocuire a reperului creştin cu ipostaza magică a sărbătorii se observă pe teren bulgar, unde Naşterea Sfântului Ioan nu mai este percepută ca o sărbătoare a focurilor sau a apelor, ci un moment prielnic pentru adunarea plantelor de leac, încât ţăranii bulgari îl numesc pe Botezător *Ivan bilyober* („Ioan, culegătorul de ierburi") (MacDermott 1998: 237). În Grecia, 24 iunie devine sărbătoarea lui *Giannis tou Klythona* („Sfântul Ioan al Divinaţiei"), datorită numărului mare de practici divinatorii considerate acum propice (Abbot 1903: 50). În cultura populară albaneză, singura care mai păstrează, în afară de cea română, sintagma latinească în numele sărbătorii respective, *Shëngjnat* sunt denumite focurile purificatoare aprinse cu acest prilej, dar şi speciile de fructe coapte în acest sezon (Vătăşescu 2009: 192). Ivănescu însuşi indică o variantă bielorusă a sărbătorii Sfântului Ioan, în cadrul căreia o efigie numită *Ivan Kupalo* („Ivan cel scăldat") sau *Kupala*, *Kupalka* sfârşeşte arsă sau înmormântată, fapt esenţial pentru demonstrarea supravieţuirii cultului acvatic la aceşti slavi (Ivănescu 1967: 17).

Scanned with OKEN Scanner

Deşi în spaţiul românesc Sânzâienele sunt o sărbătoare prin excelenţă a florilor şi a practicilor magice în care elementul fitomorf devin inventar ritual principal, unele informaţii etnografice aduc încă probe ale legăturii cu apele hierofanice. De exemplu, în judeţul Dolj a fost atestată realizarea unei băi rituale a întregii comunităţi într-o apă stătătoare locală şi care este anterior binecuvântată de preotul paroh (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 282), iar în aceeaşi regiune arhaică a ţării, s-a înregistrat credinţa că ploaia în ziua de Sânzâiene este semn de belşug (Ibidem).

Scanned with OKEN Scanner

V. SACRALIZĂRI ŞI RESACRALIZĂRI ALE APELOR. IMERSIUNI ŞI ASPERSIUNI. EXORCISME ŞI BINECUVÂNTĂRI. *IORDANUL* ŞI *APA SÂMBETEI*

Scanned with OKEN Scanner

1. Puteri vechi şi noi cuceriri

Procesul de creştinare a elementelor de ritual păgân a inclus şi schimbarea perspectivei asupra mediului natural, transfigurarea acestuia în funcţie de noua viziune şi de recentele necesităţi rituale. Totuşi, multe secole încă după debutul schimbării de paradigmă, natura a rămas, în conştiinţa maselor de credincioşi insuficient catehizaţi, în subordinea unor forţe supranaturale ancestrale, virtual malefice şi misterioase. Aceste spaime au dus la conservarea mijloacelor rituale anterioare de îmblânzire. În societăţile agrare şi pastorale apropiate de mediul înconjurător, graniţa încă nestatornică dintre spaţiul uman şi cel non-uman, alături de eforturile de distanţare prin rit de necunoscut, sălbatic şi ocult, au supravieţuit (Lévi Makarius 1974: 131-132). Aceasta s-a întâmplat în ciuda grijii oficialităţilor creştine de a le subordona temerilor faţă de pronia divină, singura care ar fi trebuit să fie responsabilă de asigurarea unei relaţii paşnice a omului cu mediul său de viaţă. În plus, rituri de veneraţie şi recunoştinţă faţă de natura generoasă vin să completeze inventarul practicilor negative, interdicţiile şi tabuizarea care au dominat relaţiile dintre om şi spaţiul sălbatic. Pornind de la acest nivel de răscruce în percepţia de către om a naturii se poate observa supravieţuirea unei mentalităţi a luptei, a înfruntării cu mediul animal sau vegetal, sacru şi primejdios.

Străvechea religie telurică a supravieţuit şi s-a manifestat în esenţă prin intermediul noii religii agrare. Vechile populaţii au înţeles că, pentru a-şi asigura necesităţile de bază (alimentare sau de locuit), omul a fost obligat să pună stăpânire pe terenurile sălbatice, luptându-se astfel cu spiritele care dominau aceste spaţii (Robertson Smith 2002: 136). Transformarea stepelor bogate sau a pădurilor întunecate în ogoare şi în spaţii locuibile a coincis cu captarea bunăvoinţei demonilor care populau respectivele pământuri şi punerea lor în slujba noii ordini umane. Deci în afară ipostazei neospitaliere, natura generoasă a privilegiat diverse rituri

Scanned with OKEN Scanner

augurale, a încurajat expresia reverenţioasă a ceremoniilor oficiate în cadrul ei.

Textele folclorice din categorii variate au meritul de a ilustra stadiul primelor descinderi ale omului în spaţiile sălbatice şi de a indica identitatea înfricoşătoare a fiinţelor tărâmului nelocuit; impregnată de atmosfera întunecată a descântecului de îndepărtare a răului, acest descântec subliniază zoomorfismul duhurilor naturii sălbatice şi luxuriante „S-a pornit un om negru,/ C-un cal negru,/ Cu câini negri/ Şi cu hainele tăt negre,/ Să bată uşâle la codru/ Şî lupii din câmp" (Cristescu Golopenţia 2003: 176). Pe de altă parte, colindele, cu forţa lor augurală recunoscută, descriind tărâmuri edenice şi repere spaţiale sacre, identifică un alt stăpân de la care oamenii trebuie să-şi revendice stăpânirea asupra locului domesticit: „Pe drumul săpat,/ La Teiul rotat,/ La Mărul plecat,/ Că acolo este pământ de la Domnul sfânt cumpărat" (Densuşianu 1975: 55). Noua autoritate asupra naturii, cea a divinităţii creştine, se răsfrânge şi asupra originii culturale a instanţei care descinde în mijlocul câmpului nelucrat: „S-o sculat Arhanghelul Mihail (...)/ Şi a plecat la plug/ Cu cuţitu la brâu,/ Cu plugul negru,/ Cu boii negri" (Ciubotaru S. 2005: 322). Apoi, în texte în care determinantele angoasante ale luptei cu mediul necivilizat se atenuează deja, devenind un fapt obişnuit. Dreptul de proprietate ajunge să fie garantat de patronajul creştin conciliator: „La câmp neted am plecat,/ De la Domnul sfânt lăsat" (Caraman 1982: 123).

În *religia casnică* a grecilor antici, protejarea familiei de forţele malefice era realizată prin circumambulaţia rituală a bărbatului în jurul proprietăţii sale, invocându-i pe Larii şi pe Manii proprii. Actul asigura crearea unui *hectum*, o îngrădire sacră a locului. Este important de sesizat că în acest sistem religios privat, mormântul familiei reprezenta de asemenea o parte a acestei proprietăţi. Istoricul Fustel de Coulanges explica faptul că de la aceste duhuri foarte strâns legate de o anumită familie s-au adăugat divinităţile mediului natural. Utima etapă a acestui proces aduce confundarea celor două panteonuri personale, extinderea lor şi configurarea cultului public al zeilor olimpieni (De Coulanges 1984: 176-177).

Scanned with OKEN Scanner

Printre celelalte elemente ale naturii care au trezit comportamente culturale duale de îndepărtarea şi apropiere, se numără şi apele. În vederea atenuării potenţialului lor nociv pentru fiinţele umane care încercau să le subordoneze şi le folosească, sursele acvatice din interiorul sau din limita spaţiului locuit au suferit un proces de „domesticire" sau de culturalizare, de sublimare a latenţelor lor negative. Era necesară o astfel de redimensionare simbolică pentru că apele nu sunt un cadru natural pasiv şi distanţat, ci o resursă materială care serveşte nevoilor cotidiene ale comunităţii rurale. Aşa cum am arătat şi în capitolele anterioare, sistemul creştin a iniţiat, coordonându-se cu elemente de substrat, propria viziune asupra momentelor propice pentru oficierea riturilor de apropiere şi folosirea în scop cultual al apelor comunitare, consacrând sărbători ale acestui element în mai multe puncte din calendarul popular. Aceste sfinţiri şi recunoaşteri ale apelor ca instanţe rituale s-au adresat deopotrivă *surselor naturale* (izvoare, pârâuri, râuri, bălţi, lacuri) şi *amenajate* (fântâni, cişmele), fără a fi însă neglijate diferenţele sensibile dintre acestea la nivelul mentalităţii folclorice. În afara oficierilor periodice, canonice şi necanonice, raportate la specificul cultural al unui atare eveniment religios sau episod din ciclul agrar, în cadrul cărora apele sunt inventar ritual sau instanţă venerată, sursele acvatice edificate de fiinţele umane în scopuri practice trebuie să fie supuse unei sacralizări iniţiale, prin care fântânile devin utilităţi casnice, parte integrantă a spaţiului domestic.

Astfel, în acest capitol vom discuta, într-un context comun, cele două tipuri de ritualuri de confirmare a sacralităţii apelor, aşa cum sunt ele înţelese şi performate în comunităţile rurale tradiţionale. Şirul de operaţii sau gesturi simbolice în urma cărora apa unei fântâni este pusă la dispoziţia comunităţii variază în funcţie de mesajul spiritual dominant – cel popular sau cel oficial –, dar şi de credinţele referitoare la cauza impurităţii. Prin urmare, impuritatea poate fi *iniţială*, atunci când ea este sinonimă cu preexistenţa puterii sacre periculoase a respectivului spaţiu acvatic, sau *circumstanţială*, generată prin manipulări magice, dar şi de calitatea specială

Scanned with OKEN Scanner

dobândită de ape în anumite momente ale calendarului popular-religios.

În ceea ce priveşte primul tip de impuritate, cea generată de demonismul locului acvatic, aceasta este înlăturată prin rituri sacramentale de inaugurare a fântânii din seria ierurgiilor de întemeiere. Motivaţia pentru care sunt preferate procedurile religiei oficiale este legată de dominarea culturii creştine în viaţa rituală a comunităţilor tradiţionale, care a indus necesitatea exorcizării tuturor obiectelor mundane. Mijloacele creştine au fost încurajate cu atât mai mult cu cât era menţinută cu tărie credinţa într-o identitate originară teriomorfă a sursei de apă. De asemenea, impuritatea presupusă de existenţa unui duh al izvorului reapare cu ocazia diverselor breşe de timp sacru din cadrul calendarului popular, situaţie care conduce la o nouă serie de acte liturgice de purificare a elementului acvatic, dintre care cea mai importantă este *Sfinţirea mare a apelor* performată în dimineaţa Bobotezei. Necesitatea reconfirmării caracterului special al izvorului relevă încă o dată că sacrul nu este o valoare absolută, ci alternează în funcţie de context şi depinde de comportamentul ritual al agenţilor umani. O informaţie dintr-un sat vâlcean indică această complementaritate a celor două sisteme de sacralizare a izvorului amenajat: „Se sfinţea fântâna când se termina sau când se renova, şi azi se face la 21 mai, 15 august, 14 septembrie" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 327).

Scanned with OKEN Scanner

2. Sacralizarea iniţială. Slobozirea apelor

Înainte de a fi un loc sacru, în jurul căruia gravitează oamenii cu nevoile lor empirice şi rituale, sursele acvatice rurale trebuie să fie desprinse din starea de sălbăticie şi să devină parte a comunităţii umane. Tipurile acestei mutaţii se integrează atât în tradiţia populară precreştină, cât şi în cea creştină. Ea începe încă de la alegerea locului unde va fi săpată fântâna şi se încheie înainte de darea în folosinţă a acesteia. Modul dogmatic este rezultatul unui proces de adaptare a practicii oficiale la nevoile comunităţii credincioşilor, situându-se, din punct de vedere al sistemului sacramentelor, între ritul de consacrare a clădirilor (altarului, bisericii, casei) şi cel de stropire cu agheasmă a câmpurilor cultivate.

Frecventele aspersiuni cu agheasmă oficiate în mediul ecleziastic şi considerate gesturi liturgice acceptate alături de adaptările lor populare servesc unei multitudini de nevoi spirituale şi materiale. De exemplu, capacitatea apei binecuvântate de a vindeca bolile trupului are, în ciuda unei mai vechi motivaţii magice, un precedent canonic în contextul veterotestamentar al vindecării de lepră a sirianului Neeman, care, urmând sfatul profetului Elisei, se scaldă de şapte ori în Iordan (4 Regi 5: 10). Episodul prefigurează, desigur rolul soteriologic suprem pe care fluviul biblic îl va avea în Noul Testament. Importanţa Botezului lui Iisus rămâne de altfel un reper esenţial la care se raportează toate stropirile liturgice şi paraliturgice, începând cu botezul individual iniţial, pentru care preotul cere întotdeauna „binecuvântarea Iordanului" şi care trebuie înţeles, conform numeroaselor omilii sau cateheze despre semnificaţia botezului creştin, ca ipostază particularizată şi reactualizată a ritului efectuat de Sfântul Ioan Botezătorul în apele fluviului biblic. În plus, în sistemul cultural al apei creştinate, se păstrează legătura puternică

dintre Botezul prin excelenţă şi ritul care are drept protagonist o fiinţă umană, căci „a fi purificat prin agheasmă sau a purifica, făcând semnul crucii pe trup cu apă din agheasmatar echivalează, într-un fel cu o reactualizare a botezului" (Hidiroglou 1997: 114). Nu lipsesc din textele ecleziastice de explicare a semnificaţiilor liturgice ale iniţierii creştine referinţe şi decodificări ale lanţului biblic al apei, de la nemărginirea acvatică din Geneză la vindecările miraculoase efectuate de Iisus (Ambrozie al Milanului, *De mysteriis*, apud Hamman 1980: 63-77).

Analizând reminiscenţa unor procedee magice în inventarul sacramentelor oficiale peformate în biserica creştină, Robert Scribner identifică trei moduri prin care acestea au alunecat spre o finalitate necanonică: „the element of exorcism could be taken to impart apotropaic significance to them, the blessing or consecration could be seen to impart a sacred power, and their primarily this-wordly orientation could lead to their instrumental application" (Scribner 1993: 480).

În ciuda anumitor viziuni ostile din interiorul câmpului ecleziastic, necesitatea de a răspunde prin binecuvântări şi sfinţiri cerinţei creştinilor de a-şi pune sub jurisdicţia sacrului oficial spaţiul pe care-l locuiesc şi frecventează a triumfat. Se cunoaşte faptul că nevoia de binecuvântare a realităţilor pământeşti a condus la proliferarea unui regim al slujbelor speciale, cu destinaţie particularizată în funcţie de context, regim care nu se regăsea în cadrul bisericii primare. Atunci când administraţia centrală a bisericii a constatat creşterea graduală a numărului acestor practici, cum ar fi de exemplu perioada postridentină din creştinismul apusean, ea încearcă să le reglementeze. Mijloacele de trecere a obiectelor materiale din dimensiunea mundană în recuzita cerească scad de la aproape o sută la aproape douăzeci în *Ritualul roman* al lui Paul al V-lea, stabilit în 1614 (Delumeau 2004: 78).

Noile ierurgii, care par să aibă la bază motivaţii din sfera religiei populare, sunt „cerute de desfăşurarea şi evoluţia normală a vieţii credincioşilor, care creează mereu împrejurări, condiţii noi de viaţă şi nevoi noi, care se cer satisfăcute prin noi servicii religioase" (Branişte 1985: 493). Teologii au văzut această instaurare mundană a sacrului ca fiind salvarea

Scanned with OKEN Scanner

elementelor lumii create „de sub puterea blestemului" (Ibidem: 491), a păcatului primordial. Sfinţirea fântânilor este integrată în categoria ierurgiilor de binecuvântare a satului sau a casei, care sunt o formă prescurtată a consacrării unei biserici; această slujbă se realiza în două etape: la punerea temeliei şi la terminarea şi intrarea în casa nouă (Cojocaru 2004: 193). Printre diversele elemente ale lumii materiale care necesită o consacrare de tip creştin, una dintre cele mai importante rămâne cea a edificiilor de cult şi a locuinţelor laice. De asemenea, strâns legată de întregul gospodăriei ţăranului şi parte a mediului domestic în care acesta îşi desfăşoară activitatea, fântâna este un important reper spaţial. Înainte de a fi folosită, fântâna trebuie stropită cu agheasmă şi binecuvântată printr-o rugăciune specială citită din *Molitfelnic* (Ibidem: 194). Se pare că adăugarea unei rugăciuni speciale la inaugurarea unei fântâni s-a impus mai cu seamă în creştinismul oriental, iar în spaţiul românesc primele mărturii documentară despre această slujbă apar începând cu secolul al XVI-lea (Dorondel 2004: 161).

Deşi motivaţia principală oferită de biserică acestor practici este una prin excelenţă augurală, funcţia lor apotropaică este prezentă în ritualurile de delimitare a hotarului unei noi aşezări de spaţiul exterior – lăsat în continuare la îndemâna vechilor duhuri ale naturii sălbatice – şi reluate periodic în anumite momente ale calendarului agrar, atunci când era invocată revărsarea harului divin peste ogoarele colectivităţii. Este vorba despre procesiunile conduse de preot spre spaţiile cultivate din afara aşezării, cu scopul binecuvântării semănăturilor, noilor recolte sau cel de rugăciune colectivă pentru ploaie, asemănătoare litaniilor despre care am discutat în capitolul anterior.

De asemenea, istoricii creştinismului au constatat că binecuvântarea iniţială şi utilizarea rituală a fântânilor considerate sacre din timpuri păgâne au fost încurajate de biserică atunci când practicile superstiţioase nu au putut fi suprimate, iar strategia unei schimbări totale a istoriei locului respectiv nu a avut succes: „Adopting what they could not

Scanned with OKEN Scanner

abolish, they blessed the waters of holy wells and used them for baptism of converts" (Masani 1918: 41).

Fântânile exterioare vetrei satului au un statut special în imaginarul magico-mitic. Trăsătura fântânilor de a reprezenta un interval de trecere spre lumea de dincolo se asociază mai ales când acestea sunt izolate, săpate lângă ogoare sau la limita exterioară a comunității („la răscruci", „în câmp", „în margine de sat", „în țarină"). Într-o explicație pragmatică, s-a considerat că acestea ar fi fost mai dificil de realizat și ele ar servi celor care au mai multă nevoie de apă, făcându-le propice pentru oferirea *pomenii de apă*. Totuși, nu lipsește nici obiceiul de amenajare a unei surse naturale deja existente: „Unde se găsea izvor" (Bacău, Galați, Neamț; *Sărbători și obiceiuri* 2004: 264) sau „Pe la izvoare de apă" (Galați; Ibidem). Accesul colectiv la resursa acvatică este o trăsătură esențială, chiar și în cazul fântânilor private: „La drum să bea toată lumea și pe câmp. Acum fac și în curți și face portiță să mai ia și alții" (Neamț; Ibidem).

Aceste mărturii etnografice confirmă inversa proporționalitate între gradul de sacralitate a fântânilor și integrarea lor în spațiul privat. Gradul maxim li se cuvin astfel apelor curgătoare și surselor acvatice care apar la suprafața solului fără intervenția omului. În tratatul său de meteorologie, Aristotel deja făcea distincția între apele naturale (*automata*) și cele obținute de om (*cheirometa*) (Hidiroglou 1997: 106). În acest sens putem înțelege de ce în satul Amărăștii de Jos din județul Dolj, se făcea pomană și petrecere la inaugurare doar la fântânile din câmp (*Habitatul* 2005: 65). În contextul calendarului ritual al localității, acestea sunt de asemenea preferate pentru oficierea obiceiurilor calendaristice din ciclul riturilor apei (sfințirea apelor de Bobotează, ceremoniile împotriva secetei) sau familiale („fântâni ale mortului").

Dacă teritoriile agrare din afara satului se găsesc, conform imaginarului popular, sub egida unor duhuri vegetaționale specifice, apele comunitare sunt dominate de spirite acvatice care pot inspira teama și respectul utilizatorilor. Conform datelor din răspunsurile la chestionarele pentru alcătuirea *Atlasului etnografic român*, evenimentul comunitar

Scanned with OKEN Scanner

al inaugurării fântânilor reuneşte deopotrivă elemente rituale populare şi oficiale. Denumirile date de ţăranii olteni acestei slujbe reflectă oscilaţia între situarea slujbei respective în seria ierurgiilor de întemeiere („slujba fântânii", „sfeştania fântânii", „târnositul fântânii"), sublinierea ideii de deschidere a sursei acvatice („slobozitul fântânii", „dezlegatul fântânii"), dar mai cu seamă integrarea acestui gest în cultul strămoşilor („pomana fântânii", „parastasul fântânii"). Nu lipsesc nici formele mixte, în care elementul relifios funerar este coerent completat de cel laic, predominant social: „pomană cu petrecere" sau „După slujbă se face pomană şi horă" (Ibidem).

Vocaţia apotropaică a gestului de a binecuvânta noua sursă acvatică este evidenţiată de plasarea emblemelor creştine în apropierea construcţiei care protejează izvorul. Unul dintre cele mai interesante exemple în acest sens este o informaţie din localitatea Lădeşti – Vâlcea, care descrie varietatea simbolurilor plasate pe respectivele edificii: „Se mai pictau şi sfinţi pe ea; se punea cruce. Uneori, blănile laterale de la margine erau tăiate la capătul din faţă în formă de cap de cal. Şi azi sunt fântâni de acest tip, dar mai rare" (*Habitatul* 2005: 62). Existenţa unei „fântâniţe cu cai" este confirmată şi în satul Şuşani din acelaşi judeţ. Simbolul cabalin are un rol apotropaic esenţial în cultura populară românească şi se regăseşte cu aceeaşi funcţie în alte puncte de graniţă ale gospodăriei tradiţionale, cum ar fi streaşina casei sau poarta curţii.

Simbolurile apotropaice creştine ajung să înlocuiască din ce în ce mai mult vechile semne păgâne, aşa cum consacrarea izvorului de către preot a substituit obiceiul de a plasa ofrande pe locul în care se va săpa o fântână. De-a lungul timpului, sacrificiile adresate spiritelor apei care străjuiesc sursa acvatică dobândesc o semnificaţie funerară, aceasta putând fi o explicaţie a proliferării impresionante pe care o au *fântânile mortului* în multe zone din arealul nostru etnografic şi mai cu seamă în Oltenia. Informaţiile de arhivă menţionează frecvent îngemănarea până la identificare a ierurgiei de inaugurare a izvorului cu oferirea apei respective ca pomană pentru sufletul unui mort din familie. Practica aceasta ambivalentă reflectă vechea credinţă a nevoii de apă pe care *dalbul de pribeag* o

Scanned with OKEN Scanner

resimte de-a lungul dificilei sale călătorii şi se integrează în contextul a ceea ce în lumea antică era „banchetul funerar", fenomen deosebit de important al religiozităţii populare româneşti pe care îl vom discuta în cele ce urmează.

Printre celelalte simboluri care întăresc ipostaza sacră a fântânilor, crucile sau troiţele sunt cele mai frecvente. Funcţia crucii de lângă fântână este polivalentă; ea poate marca trăsătura supranaturală a locului, folosirea sa în rituri legate de apă, dar poate fi şi un monument funerar *extrasepulcral*. Viziunea magică a ţăranilor asupra spaţiului este exprimată prin alegerea locului în care sunt plasate monumentele funerare dedicate celui plecat dintre vii: „Fiecare mort are patru cruci: crucea de jurământ [...], crucea de mormânt, crucea de izvor (icoană), crucea de pod" (*Habitatul* 2005: 258).

Atunci când fântâna cu troiţă se găseşte la intersecţia drumurilor, acest complex simbolic are caracter de spaţiu interstiţial considerat sacru din cele mai vechi timpuri. Alteori, rolul apei şi al crucii este cel de a marca împreună un punct de graniţă expus forţelor nocive, astfel încât: „dacă [fântâna] se face la hotar, se pune cruce" (*Habitatul* 2010: 112). În cercetarea cadrului cosmologic al Drăguşului, cercetătorii din şcoala monografică au descoperit importanţa pe care oamenii locului o dădeau izvoarelor de pe hotar numite „fântâniţe", deoarece credeau în puterea vindecătoare a apelor acestora (Cristescu-Golopenţia 2002: 40). Intersecţia drumurilor comunitare coincide cu manifestarea hierofaniilor acvatice, astfel încât aceste spaţii sunt considerate a fi locuite de spiritele morţilor, prin prisma plasării în vechime a cimitirelor în acest punct (Caraman 1997: 454) sau a altarelor zeităţilor *Lares compitales*. Întâlnirea troiţă – fântână de la răscruce poate fi perceput şi ca loc de odihnă şi revigorare în traseul străbătut spre lumea de dincolo de către spiritul defunctului (Dorondel 2004: 261).

Troiţele sunt succedanee şi simulacre ale *coloanei cerului*, aşa cum sublinia Romulus Vulcănescu; acestea se înrudesc cu arborii sacri şi stâlpii totemici ai strămoşilor noştri geto-daci. Conform tipologiei propuse de autorul *Coloanei cerului*, stâlpii rituali se împart în două categorii funcţionale:

Scanned with OKEN Scanner

coloane (troiţe), care marchează locuri sacre din spaţiul rural (răscrucea drumurilor, gard, fântână, punte), numite *coloane viale* şi altele care apar doar la mormânt, numite *funerare*. Aşa cum am sesizat în satele din Oltenia de câmpie, stâlpul simplu este din ce în ce mai mult înlocuit, sub influenţa creştinismului, de troiţe crucifixiale sau iconofore. Monumentele săteşti în formă de cruce devin adevărate pridvoare, locuri de răgaz sau închinăciune, ridicate dintr-un instinct religios de recunoştinţă sau din dorinţa de a se obţine protecţia divinităţii. Faptul că aceste monumente devin repere ale graniţei dintre cele două semisfere ale lumii, dintre *lumea cu dor* şi *lumea fără dor*, transformându-se în instrumente de comunicare este evident în faptul că pe troiţele olteneşti *de izvor* sau *de drum*, oamenii ataşează pomelnice pentru cei morţi. Acelaşi rol îl au impresionantele *troiţe ediculare* (cu panouri înscrise), dar şi mai arhaicele *troiţe de pomană*, în care trecătorii lăsau ofrande alimentare (Rusu-Păsărin et al. 2009), amintind de străvechiul rit al „prânzului Hecatei", zeiţa care stăpânea răscrucile.

Atât fântâna, cât şi troiţa sau crucea de la răspântii reprezintă efigii care delimitează graniţa dintre cele două lumi, fapt care explică şi prezenţa lor concomitentă în acest punct vulnerabil. Romulus Vulcănescu subliniază rolul important pe care îl au succedaneele *coloanei cerului* plasate în afara cimitirului, fie că acestea se găsesc la poarta gospodăriei defunctului, la răscrucea drumurilor, pe uliţe, la fântâni sau lângă poduri. Motivaţia principală a existenţei lor în spaţiul rural este una de natură apotropaică şi trimite la „teama de mort", dat fiind că rudele aşază la baza acestora alimente pentru trecători. Despre troiţele de poduri şi fântână, etnologul consideră că „erau instrumente de plată în natură pentru neplăcerile trecerii sufletului mortului peste apele impure şi prin vămile văzduhului" (Vulcănescu R. 1972: 180).

În strânsă legătură cu fixarea de însemne funerare în apropierea unui izvor, un statut special în topografia mitică a apelor comunitare o are aşa-numita „fântână a mortului" sau „fântână de pomană" întâlnită în toate zonele etnofolclorice româneşti, dar deosebit de importantă în Oltenia. Finalitatea alăturării cultului acvatic de cel funerar este motivată în

Scanned with OKEN Scanner

mediul tradiţional de două necesităţi rituale ce au la bază credinţe străvechi: concepţia de natură cosmografică în existenţa conexiunilor acvatice dintre cele două lumi (ipostaziată mitic, în folclorul românesc, prin *Apa Sâmbetei*) şi ideile despre o mistuitoare şi continuă „sete a mortului". Majoritatea informaţiilor etnografice despre „fântânile pentru morţi" se concentrează asupra celei de-a doua credinţe dar, aşa cum vom arăta în continuare, cele două concepţii sunt puternic relaţionate la nivelul imaginarului magico-mitic, mai ales că, uneori, construirea unei fântâni este completată de cea a unui pod: „Era obiceiul ca omul să-şi facă încă din timpul vieţii fântână şi pod peste apă" (Iaşi, *Sărbători şi obiceiuri* 2004: 263). Ele sunt construite fie pentru morţii din familie („Familia îşi pomenea prin asta morţii"), fie pentru vii, în vederea viitoarei locuiri în *lumea de dincolo*: „Fântânile se fac şi când omul e în viaţă, ca să aibă apă pe cealaltă lume"; „Pe cea lume, după ce mori îţi trebuie şi apă şi nu-ţi dă nimeni" (Ibidem).

Trecerea apei subterane de sub patronajul mediului sălbatic şi necunoscut, generator de spaime ancestrale, în cel al culturii umane se realiza încă din momentul anterior găsirii izvorului. Acest prim ritual era plasarea unor ofrande pe pământul respectiv, ceea ce reprezintă un act asemănător cu cel care precedă construcţia unei case şi se poate integra în categoria sacrificiilor de întemeiere şi a mijloacelor de captare a bunăvoinţei lui *genius loci*, de minimalizare a pericolului generat de încălcarea interdicţiei. Astfel, înainte de săparea fântânii „se punea o strachină cu apă sfinţită, bani de argint şi busuioc" (Ibidem), dar se preferă mai ales însemne creştine, şi anume „cruci de fag, stejar în fundul fântânii, când dădeau de apă" (*Habitatul* 2011: 143) şi chiar icoane (Şoimaru 2000: 216). Asemănarea ritului incipient de consacrare prin plasarea unui dar pe locul unde se clădeşte fântâna cu cel anterior zidirii unei case este evidenţiată de chiar mărturiile perfomerilor: „Bani punem şî la puţ [ca şi la clădirea unei case], când vine apă şî când începem puţu. Cine dă cu târnăcopu ntâi, ăla ia banu de-acolo" (Petrovici 1943: 256).

Extinderea sferei sacrului creştin este ilustrată de concordanţa dintre crucea din fundul fântânii, situată în

Scanned with OKEN Scanner

apropierea izvorului şi cea plasată pe acoperiş sau în imediata vecinătate a acestei construcţii: „Se pune cruce de lemn la fântână, deasupra ei" (*Habitatul* 2005: 65). De fapt însuşi gestul de plasare a unui însemn creştin (cruce sau icoană) în apropierea fântânii echivalează cu trecerea locului respectiv din domeniul sacrului păgân în cel al harului creştin, iar, la nivel magic, deschide calea apelor subterane către comunitatea umană: „Se pune cruce la fântână pentru «dezlegatul fântânii»" (Ibidem: 66). Într-un sat din Vâlcea, ţăranii văd aceste simboluri ca o confirmare definitivă a statutului creştin primit de fântâna recent inaugurată: „Şi la fântână se face sfeştanie: se chema popa, cetea dezlegarea apei. Apoi se punea icoană cu sfântul celui care a săpat fântâna ca semn că eşti creştin. Nu e bine să stea fără icoană" (Budiş 1998: 270).

O ofrandă alimentară este aruncată în fântână cu prilejul noii recolte, amintind de înfrăţirea spiritelor acvatice cu cele răspunzătoare de fertilitatea terestră, precum şi de ceremonialul religios de sfinţire a primelor roade la sfârşitul ciclului agrar: „Se făcea odată cu prima pâine din noua recoltă, o pâinică numită «lipie» care se arunca în fântână pentru broaşte sau pentru belşug" (*Habitatul* 2010: 112). În satul Apele Vii din Dolj, prima pâine făcută în fiecare an din grâul nou se arunca în fântână şi apoi se mânca îmbibată de apă (Stănescu Victor, 68 ani, ancheta 4.08.2012).

Nu întâmplător broaştele sunt percepute în imaginarul popular românesc ca ipostaze reptiliforme ale duhurilor acvatice, având rolul de a marca existenţa unui izvor: „Când sapi o fântână şi găseşti în pământ broască, să ştii că acolo ai să dai de izvor" (Niculiţă-Voronca 1903: 971). Mai mult, prezenţa broaştelor indică, în mentalitatea populară, calitatea apei (Candrea 1944: 304). La popoarele slave, dar şi la unele populaţii indigene din America, relaţia broaştelor cu elementul acvatic este confirmat de manipularea acestora în rituri de ploaie (Olteanu 1999: 424-425). În afara acestei materializări zoomorfe, destul de rar s-au consemnat, în inventarul mitologic autohton, ipostaze antropomorfe ale spiritelor stăpânitoare ale fântânilor: „[Se credea că există] femeia fântânilor cu care se speriau copiii" (*Habitatul* 2011: 143).

Scanned with OKEN Scanner

Spiritele fântânii se încadrează în categoria „păzitorilor pragului", aşa cum a numit Arnold Van Gennep duhurile care supraveghează spaţiul sacru şi urmăresc respectarea tabu-ului. Folcloristul francez a identificat această categorie de divinităţi auxiliare la populaţii orientale vechi, existenţa acestora fiind întărită de faptul că „lor li se adresează rugile şi sacrificiile; ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forţa individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial" (Van Gennep 1996: 30). De multe ori, zeii *limen*-ului sunt apariţii zoomorfe sau întruchipări teriomorfe ale naturii sălbatice (dragoni înaripaţi, sfincşi, monştri de toate felurile).

Spaima apropierii de izvorul sacru trebuie astfel îndepărtată prin rituri de protecţie performate de agenţi rituali înzestraţi cu forţe magice. Binecuvântarea creştină a apei de către preot este uneori precedată de o exorcizare de esenţă precreştină a locului unde va fi săpată fântâna. O practică din Maramureş ilustrează în mod grăitor această necesitate rituală : „Babe bătrâne descântau locul unde trebuia să se sape fântâna" (*Habitatul* 2010: 143). Acelaşi agent al sacrului din perspectivă populară realizează ritul preliminar găsirii apei şi în Banat: „Bătrânii, înainte de a începe săpatul, aduceau câte o babă care tămâia locul" (Ibidem). În satul Cornova din Basarabia, cel chemat să inducă locului o natură benefică este un bătrân: „Începe fântâna un om mai bătrân, mai curat, ca să nu dispară apa, izvorul de acolo" (Şoimaru 2000: 215). Se observă şi în cazul acestui rit preliminar o concurenţă implicită între performeri rituali proveniţi din mediul religios popular şi cei aparţinând celui oficial.

În afara situaţiilor concrete în care descoperirea izvorului a fost ritualizată în mediul folcloric, se adaugă mărturii indirecte ale acestei adevărate intruziuni a omului în intimitatea sacrului acvatic. Un exemplu deosebit de interesant îl găsim într-un joc de priveghi denumit „Fântâna", în care este descris, în modul aparent demagizat specific acestei relicve de rit funebru cu largi implicaţii mitico-simbolice, descoperirea unui izvor: „Un moşneag cu glugă se îmbracă în alb. Sapă o fântână. În timp ce se apleacă i se toarnă apă în cap. El strigă

Scanned with OKEN Scanner

Spiritele fântânii se încadrează în categoria „păzitorilor pragului", aşa cum a numit Arnold Van Gennep duhurile care supraveghează spaţiul sacru şi urmăresc respectarea tabu-ului. Folcloristul francez a identificat această categorie de divinităţi auxiliare la populaţii orientale vechi, existenţa acestora fiind întărită de faptul că „lor li se adresează rugile şi sacrificiile; ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forţa individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial" (Van Gennep 1996: 30). De multe ori, zeii *limen*-ului sunt apariţii zoomorfe sau întruchipări teriomorfe ale naturii sălbatice (dragoni înaripaţi, sfincşi, monştri de toate felurile).

Spaima apropierii de izvorul sacru trebuie astfel îndepărtată prin rituri de protecţie performate de agenţi rituali înzestraţi cu forţe magice. Binecuvântarea creştină a apei de către preot este uneori precedată de o exorcizare de esenţă precreştină a locului unde va fi săpată fântâna. O practică din Maramureş ilustrează în mod grăitor această necesitate rituală : „Babe bătrâne descântau locul unde trebuia să se sape fântâna" (*Habitatul* 2010: 143). Acelaşi agent al sacrului din perspectivă populară realizează ritul preliminar găsirii apei şi în Banat: „Bătrânii, înainte de a începe săpatul, aduceau câte o babă care tămâia locul" (Ibidem). În satul Cornova din Basarabia, cel chemat să inducă locului o natură benefică este un bătrân: „Începe fântâna un om mai bătrân, mai curat, ca să nu dispară apa, izvorul de acolo" (Şoimaru 2000: 215). Se observă şi în cazul acestui rit preliminar o concurenţă implicită între performeri rituali proveniţi din mediul religios popular şi cei aparţinând celui oficial.

În afara situaţiilor concrete în care descoperirea izvorului a fost ritualizată în mediul folcloric, se adaugă mărturii indirecte ale acestei adevărate intruziuni a omului în intimitatea sacrului acvatic. Un exemplu deosebit de interesant îl găsim într-un joc de priveghi denumit „Fântâna", în care este descris, în modul aparent demagizat specific acestei relicve de rit funebru cu largi implicaţii mitico-simbolice, descoperirea unui izvor: „Un moşneag cu glugă se îmbracă în alb. Sapă o fântână. În timp ce se apleacă i se toarnă apă în cap. El strigă

Scanned with OKEN Scanner

c-a găsit izvorul. Atunci toţi se năpustesc pe fântână şi produc ilaritate" (Botoşani, *Sărbători şi obiceiuri* 2004: 203).

Binecuvântarea apelor inaugurate în plan uman este aproape constant însoţită de o masă rituală organizată în apropierea fântânii şi oferită de către ctitorii ei. Acest ospăţ comunitar devine prilej pentru o extinsă petrecere sătească; elementul magico-ritual, cel religios şi cel social se completează astfel reciproc: „Se pune masă, preotul sfinţeşte" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 265) şi „Se făcea o slujbă, slobozirea fântânii, cu pomană, cu mâncare, băutură şi urări în cinstea ctitorilor şi a izvorului, să fie binecuvântat" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 326). Comensualitatea în onoarea unui nou edificiu, alăturată lustraţiilor efectuate în locul respectiv, este considerată de Arnold Van Gennep un gest de îndepărtare a tabu-ului şi acesta funcţionează la fel indiferent dacă este vorba de un spaţiu construit sau de unul cultivat (Van Gennep 1996: 31). În structurile sale magice de profunzime, comensualitatea implică mereu o invitaţie mută adresată unor puteri supraumane, având astfel rolul de *captatio benevolentiae* şi de rit de agregare paşnică a umanului cu non-umanului.

Uneori, comensualitatea în jurul fântânilor sau sfinţirea acestora sunt legate de momentul din ciclul vegetaţional numit dedicat primelor roade. Am observat această asemănare în Oltenia de sud-vest (Apele Vii–Dolj, Făniţă Steliana, 59 ani, ancheta 4.08.2012), atunci când, întrebaţi despre riturile legate de fântânile centrale din sat, informatorii au descris un obicei specific al zonei, şi anume „sărindarul de pomană", performat la mijlocul toamnei – o masă a întregii comunităţi în jurul fântânii din mijlocul satului. Acestea par să fie o îmbinare între rit de mulţumire şi un schimb-dar oferit divinităţilor naturale ca recunoştinţă pentru roadele oferite.

Prin urmare, din punctul de vedere al gradului de participare a comunităţii, sfinţirea fântânii devine sărbătoare colectivă. O descriere realizată cu multă sensibilitate şi accentuarea elementelor rituale a acestei practici în cadrul comunităţii românilor din Timoc de la începutul secolului trecut aparţine lui Emanoil Bucuţa: „De pe uliţi ies oameni cu mese în cap şi cu scaune pe braţe. Fete duc, două din părţi şi

Scanned with OKEN Scanner

călcând repede-repede, târne grele, cu acoperământ de pânză. Copiii mişună. Satul parcă se mută. [...] Trebuie să mergem şi noi. E sărbătoarea fântânii care ţine trei zile, toate satele dimprejur vin, cu vremea a vrut Dumnezeu, anul a fost bogat şi are să fie veselie. [...] Iar, peste toată această vânzoleală furcile puţului de goruni negri se înalţă ca o capişte păgână. [...] Neştiutori de primejdie şi de toanele zeităţii, jucătorii se strâng şi se deşiră, se leagănă şi se priponesc pe supt ea, închinându-i-se [...] Horele foesc, lăutarii cântă, dătătoarea se învârteşte, cumpăna fântânii se lasă şi se sue" (Bucuţa 1944: 125-126).

Aşa cum relevă sursele etnografice cei care beneficiază de „pomana fântânii" – dintre care nu lipseşte *pomana de apă*, alături de cea alimentară –, în numele divinităţilor protectoare ale locului, sunt muncitorii care au clădit fântâna sau fântânarul, dată fiind trăsătura lui de erou întemeietor asumându-şi încălcarea tabu-ului, din aceeaşi categorie făcând parte fierarul, agricultorul, constructorul: „Se dădea de pomană meşterului o găleată nouă, plină cu apă, şi o pânză lungă de la ghizdele fântânii până ajungea la apă" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 265). Relevanţa rituală a oferirii unei *punţi* reprezentate de pânză şi atât de prezentă în sistemul oblativ tradiţional este determinată de intenţia de a răscumpăra, printr-un prag material, încălcarea limitelor instituite dintre lumi. Alteori, ca probă a mutaţiilor culturale şi a cuceririi acestui domeniu al sacrului de către agenţii rituali specializaţi, această *punte* se dăruieşte preotului: „Se pune un şervet de cânepă, se dă drumul apei şi apoi se dă de pomană şervetul popei" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 327).

În afara acestor gesturi ceremoniale supraadăugate, componenta magică în sine este reprezentată de o manipulare a celei dintâi ape provenite din sursa respectivă, binecuvântată şi răspândită asupra locului şi a fiinţelor umane prezente: „Se scoate apă, se toarnă într-un castron de marmoră pe care o binecuvântează preotul, cu care apă se botează locul împrejurul puţului, precum şi pe cei care sunt de faţă la sfinţire. Restul se toarnă în puţ" (informaţie din Cornu – Câmpina, Prahova, în revista „Tudor Pamfile", Anul III, nr. 1-4, ian.-apr. 1925, p. 13-14).

Scanned with OKEN Scanner

3. Deschiderea izvorului spre *lumea de dincolo*. Fântâna mortului

Sfinţirea fântânilor se asociază până la confundare cu momente rituale din ciclul familial, şi anume cu oferirea primei ape dintr-o fântână nou construită de pomană pentru morţii din familia ctitorului. Din această perspectivă, comensualitatea din jurul fântânii devine o variantă refuncţionalizată a banchetului funerar. Înainte de a deveni sursă de apă potabilă, de satisfacere a nevoilor casnice ale comunităţii viilor, fântână trebuie să servească celeilalte sfere a neamului, cea care sălăşluieşte în *satul fără nume*.

Totuşi, *pomana fântânii*, având rolul de a marca apartenenţa sursei acvatice inaugurate la lumea strămoşilor, este o ofrandă specială în contextul numeroaselor episoade din ciclul ofrandelor funerare în spaţiul tradiţional românesc. Ea confirmă credinţa primitivă în necesarul de apă pe care mortul îl reclamă în existenţa sa postumă. O serie de acte rituale efectuate imediat după deces confirmă ideile superstiţioase despre materialitatea sufletului desprins de trup, şi faptul că acesta trebuie încă să-şi potolească setea: „După înmormântare se punea pe geam zahăr şi un pahar cu apă care se schimba în fiecare zi. Apa şi zahărul rămâneau pe geam timp de 40 de zile" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 238). Gestul respectiv este şi modalitatea de a detecta prezenţa spiritelor malefice ale morţilor: „Se punea o cană de apă sub streaşina casei şi dacă o găsea goală, se zicea că vine strigoiul" (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 173).

În afara sufletului, trupul din mormânt este cel căruia i se oferă în mod direct sau indirect substanţa dată de pomană, în virtutea unui mecanism de comunicare simbolică între cele două lumi. Fie că destinatarul mesei de pomană este mortul în memoria căruia se construieşte fântâna, fie că adevăraţii primitori ai darurilor sunt duhurile tutelare ale apei respective,

Scanned with OKEN Scanner

cei care le primesc sunt omologii lor umani în *lumea cu dor*. În urma unui lung proces de transformare a semnificațiilor mitice și rituale, destinatarii supranaturali ai ofrandei de întemeiere a fântânii sunt treptat uitați în favoarea celor umani. Deși este vorba despre compartimentul cel mai bine conservat din cadrul întregului vieții rituale, domeniul practicilor funerare a înregistrat de asemenea transformări ireversibile. În acest caz, faptul că mortul este cel căruia îi este destinată hrana este dovedit de reminiscențe rituale ale obiceiului străvechi ca prima masă de pomană să se realizeze în apropierea proaspătului mormânt. În anumite informații, mortul este alimentat direct prin turnarea apei în mormânt sau pe mormânt, practică păstrată încă în anumite zone: „Înainte de a se închide groapa, se face pausul: se toarnă apă în mormânt dintr-o oală în care e pusă o lumânare ca să aibă lumină pe lumea cealaltă. Femeia care turna apa ducea 60 de zile apă la mormânt dintr-un ulcior în care era pusă și o lumânare" (*Sărbători și obiceiuri* 2003: 198).

Treptat, darul concret adresat explicit mortului se transubstanțializează și este primit de membrii comunității viilor: „Căra apă 40 de zile la trei case o femeie bătrână, văduvă. Se ducea cu găleata la biserică. Turna din găleată apa pe mormânt" (*Sărbători și obiceiuri* 2009: 235). Interesantă este mențiunea că ofranda directă este o formă de substituire a unei fântâni special dedicate celui decedat: „Se stropește cu apă [mormântul]. Timp de 40 de zile de la îngropăciune se duce tămâie și apă la mormânt cu deosebire la cei care nu și-au făcut fântâni în timpul morții. Se numește «tămâiet»" (Galați, *Sărbători și obiceiuri* 2004: 242). În sate din Transilvania, sicriul este stropit cu apă luată direct din sursa naturală atunci când alaiul funerar trece pe o punte (*Sărbători și obiceiuri* 2003: 193).

Despre acest proces de transformare a unei jertfe cu sens apotropaic sau dominată de intenția de a atrage bunăvoința unei divinități într-un dar gratuit realizat în sensul moral instalat de creștinism vorbește în mod convingător Ofelia Văduva în monografia sa destinată sistemului oblativ în cultura populară românească. Pomana, „darul instituționa-

Scanned with OKEN Scanner

lizat", practica oblativă cea mai răspândită şi intens codificată în fenomenul religios popular autohton, poartă încă în structura sa rituală implicită o „valoare de *contra-dar*, în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoşii, care, în locul ofrandelor materiale, trebuie să răspundă prin bunăvoinţă şi, eventual, ajutor moral sau doar prin neamestec în existenţa celor rămaşi în viaţă. Apare în subtext ideea de *reciprocitate* (specifică tuturor formelor de dar). Mai mult, putem spune că intervine şi noţiunea de calcul, în pregătirea momentului confruntării omului cu «lumea cealaltă». În acest sens, reperăm în poezia ceremonială de înmormântare ideea echivalării darului cu plata necesară trecerii vămilor în Marea Călătorie a mortului spre «lumea de dincolo». Trebuie să observăm însă că, prin oferirea lor unor puteri nevăzute, ofrandele pentru strămoşi au un pregnant caracter sacrificial" (s.a.) (Văduva 1997: 130-131). Autoarea subliniază în plus modificarea operată de imaginarul creştin în viziunea arhaică a omului primitiv asupra darului, acesta devenind „o consecinţă firească a sentimentelor de caritate, iubire faţă de celălalt şi întrajutorare în momentele de criză" (Ibidem: 131).

Proporţiile pe care le-a căpătat practica oferirii şi primirii ofrandei în cadrul comunităţii tradiţionale au dus la obliterarea semnificaţiilor rituale şi degradarea rolului magic, această practică devenind, pe de o parte, o ocazie socială, o sărbătoare laică a comunităţii săteşti şi, pe de alta, o probă a statutului public al dăruitorilor, aşa cum relatează informatorii Ofeliei Văduva: „Am făcut pomană mare, că sunt şi eu cineva în sat" (Costeşti-Vâlcea, 1993), „Dacă nu faci pomană, eşti de râsul lumii" (Lupşanu-Ialomiţa, 1995) (Ibidem). Un fenomen social asemănător s-a observat în cazul proliferării troiţelor private, dar şi a fântânilor gospodăreşti, realizate pe măsura capacităţilor financiare ale familiei. Treptat, simţul pragmatic ritual, solemnitatea meselor sacrificiale şi intenţia magică a organizării lor au dobândit motivaţii diferite, desacralizate din cauza noilor tipare ale vieţii sociale.

Masa de lângă mormânt adresată defunctului a devenit una destinată colectivităţii viilor. Ritualul numit *cena feralis* în lumea antică apărea încă din perioada preistorică la multe

Scanned with OKEN Scanner

popoare şi era însoţită de ideea că strămoşii înşişi participau la masa celor rămaşi în viaţă organizată în preajma locului lor de veci (Cumont 1922: 54). Însă acest ospăţ este folositor şi necesar deopotrivă celor care au rămas în viaţă şi-l organizau în beneficiul mortului, deoarece, ca *schimb-dar*, el le asigura bunăvoinţa unui spirit capabil să-i protejeze. Specialist în domeniul riturilor funerare antice, Franz Cumont sublinia că această tranziţie de la semnificaţia magică la cea dominant socială s-a produs în Roma de la finalul perioadei republicane, când, odată cu declinul gradual al credinţei în nemurirea spiritului, acest banchet funerar devine o ceremonie domestică şi familială sau un prilej de reunire a breslelor. Rămâne însă ideea susţinută de dominarea cultelor orientale în lumea greco-romană că rudele trebuie să pună la dispoziţia mortului o rezervă de hrană pentru călătoria sa către *Câmpiile eleusine* (Ibidem: 203).

Concepţia despre setea nepotolită a mortului a fost denumită „refrigerium", termen care descrie de fapt două elemente mitico-simbolice diferite: în primul rând, banchetul propriu-zis şi etern la care sufletele merituoase vor participa după moarte, asigurându-li-se pentru eternitate răcoarea paradisiacă şi, pe de altă parte, condiţia ideală a mântuirii sufletelor. În textele creştine oficiale, *refrigerium* trimite la beatitudinea edenică concludent ipostaziată în parabola *Bogatul nemilostiv şi săracul Lazăr* (Luca 25: 14-31), în care Avraam cel aflat în focul veşnic îl roagă pe bunul Lazăr să-l ajute să-şi răcorească limba (*refrigeret linguam meam*) (Ionescu 1990: 85). Popularitatea formulei este dovedită de „*refrigerii sedes* cerut de Biserica catolică pentru defunct la misele aniversare apare în cele mai vechi liturghii latine" (Cumont 2008: 258). Devenind sinonim al răcorii celeste destinate drepţilor, expresia arhaică respectivă dobândeşte un caracter spaţial şi contribuie la configurarea identităţii pe care o are în creştinismul apusean Purgatoriul (*refrigerium interim*) (Le Goff 1981: 71-72).

Arheologul francez André Parrot, cel care a urmărit acest motiv în răspândirea sa universală la popoarele vechi, stârnind şi interesul lui Mircea Eliade pentru acest subiect (Eliade 1938), credea că această concepţie funerară îşi are originea la

Scanned with OKEN Scanner

civilizaţiile orientale antice, cum ar fi cea mesopotamiană sau babiloniană, aşezate în regiuni cu climă fierbinte, în care apa este esenţială pentru supravieţuire (Parrot 1937: 3-6). Într-adevăr, în cultura funerară egipteană, numeroase inscripţii votive plasate pe morminte indică o invocaţie adresată lui Osiris pentru ca acesta să dăruiască apă proaspătă defunctului (Cumont 1922: 202).

În afară de abstractizarea formulei despre „răcorirea" mortului în imaginarul creştin, o altă speculaţie filosofică asupra capacităţii apei de a genera vitalitatea spirituală a celui decedat apare în misteriile orfico-pitagoreice. Sufletul care călătoreşte spre domiciliul său etern este obligat să aleagă între două fântâni ce străjuiesc intrarea în Hades: *fântâna uitării* (*Léthe*) şi *fântâna amintirii* (*Mnemosyne*). Stăpânit de aceeaşi sete covârşitoare, spiritul trebuie să-şi păstreze luciditatea de a alege apa regeneratoare a *Mnemosynei*, singurul mijloc de a-şi părăsi ignobila condiţie materială (Eliade 1990: 201).

Cântecele funebre româneşti descriu în mod detaliat itinerariul sufletului spre celălalt tărâm. Două sunt posibilităţile pe care *dalbul călător* le are la dispoziţie: *calea dreaptă*, a soarelui şi cea *stângă*, a apelor. Drumul aflat la stânga este „neîntorcător", trăsătură care aminteşte de natura spiraliformă a Apei Sâmbetei din imaginarul spaţial arhaic. Analizând textele funerare, constatăm că alegerea drumului soarelui este echivalat cu integrarea armonioasă a *dalbului de pribeag* în „satul fără nume". Mergerea pe calea din dreapta lasă celor dragi speranţa unei eventuale întoarceri, atenuând ideea dispariţiei ireversibile „Roagî-ti la Precista,/ Sî ti ducî pe-aceal de-a dreapta,/ Cî, poati, - napoi i-nturna;/ Cî noi tăţ te-om aştepta" (Ciubotaru I.H. 1999: 113). În sens contrar, parcurgerea căii stângi şi a labirintului presupus de aceasta este echivalent cu integrarea eternă a spiritului călător în viaţa de dincolo.

În funcţie de condiţionarea temporală, varianta funerară a *slobozitului apelor* dobândeşte două ipostaze distincte în mediul popular românesc: una este cea *individuală*, o pomană de apă dată la o anumită perioadă după deces, şi una *colectivă*, fixată în ciclul postpascal, de obicei în perioada *Joimarilor* şi orientată spre grupul sufletelor celor morţi.

Scanned with OKEN Scanner

Informaţii despre aprinderea focurilor de *Joimari* apar pentru prima dată într-un document oficial relatând o practică rituală locală şi citat în cadrul Sinodului de la Alba-Iulia, organizat în 1675. Este vorba despre mesele organizate pe câmp, aprinderea focurilor şi stropirea cu apă, toate acestea fiind destinate morţilor care vizitează lumea umană în acest moment din calendarul popular-religios (Meteş 1935 : 290-292). *Slobozitul apelor* în perioada postpascală aminteşte de *Hydrophoria* vechilor greci în preajma *Anthesteriilor* de primăvară, fiindcă atunci se considera că morţii erau mai însetaţi decât în restul anului (Eliade 1992: 191).

Credinţa în momente speciale ale ciclului calendaristic în care sufletele morţilor se reîntorc în comunitatea umană, încercând să intre în contact cu viii este omniprezentă inclusiv în mentalitatea europenilor moderni. În lumea occidentală, această apropiere se produce în special în ajunul *Zilei tuturor sfinţilor* (2 noiembrie). Asemănarea practicilor occidentale cu cele de *Joimari* din mediul popular românesc este determinată de obiceiul aprinderii focurilor în curtea bisericii, pe pajişti sau în cimitir, în jurul mormintelor. Comentând valoarea simbolului ignic alături de alte elemente apotropaice prezente în respectiva sărbătoarea occidentală, antroplogul Edward Muir crede că focurile aveau iniţial rolul precis de a ţine spiritele departe de colectivitatea viilor, însă treptat ele adoptă sensul opus şi sunt văzute de performeri ca un gest de ospitalitate adresat spiritelor călătoare (Muir 1997: 72). Această interpretare recentă este specifică şi viziunii folclorice româneşti, aşa cum şi organizarea unor mese de ofrandă pentru sufletele morţilor împacă ideea de rit apotropaic şi ancestrala „teamă de mort" cu speranţa unei reîntâlniri.

Numită „Joia Apelor" în unele sate din Oltenia, această zi exemplifică îmbinarea căratului de extracţie păgână a apelor, performat dis-de-dimineaţă, cu ritualul complementar canonic de participare la slujbă şi la mesele din curtea bisericii (Bratiloveanu Popilian 2001: 172). Arhaicitatea obiceiurilor de *Joimari* este demonstrată prin faptul că ofranda de apă este de cele mai multe ori destinată marii familii a strămoşilor comuni întregii comunităţi, întărind astfel ipostaza colectivă a

Scanned with OKEN Scanner

ceremonialului. Mai mult, în afara variantei de a fi plasat în vasele din apropierea focurilor, darul acvatic se varsă în puncte hierofanice ale teritoriului rural, confirmând mai degrabă caracterul de *schimb-dar* al practicii, şi nu cel de pomana transubstanţializată şi oferită viilor. În satele timocene, înainte de a ajunge la domiciliul postexistenţial al strămoşilor, femeile care au sarcina de a îndeplini ritualul se deplasează lângă o sursă acvatică specială: „În Kumbair, ies femeile de cu noapte la balta Apostolului. Aprind lumini pe mal de jur împrejur, iau apă cu găleata, o aruncă pe jos şi se duc la cimitirul din apropiere" (Bucuţa 1944: 147). În aceeaşi zonă a românilor sud-dunăreni, performerii care se îngrijesc de „focul Joimarului" găsesc un loc sacru marcat printr-o vegetaţie luxuriantă şi prezenţa naturală a apei: „Şi se duc să verse apă şi se uită să fie undeva unde este iarbă verde, să fie curat, să fie de la fântâna unde curge apă, să nu se scoată, ori din câmp de la izvor. Acolo vărsa apă bunica mea şi toate care erau pe lângă ea, de mergeau noaptea acolo" (*Sărbători şi obiceiuri* 2010: 82).

Pomana de apă oferită în memoria unui anumit suflet se realizează fie la fântâna unde este „scris" (având numele însemnat pe troiţa de lângă fântână), fie de la orice sursă de apă potabilă din împrejurimi. Aşa cum ni s-a relatat în sate din Dolj şi Mehedinţi, *căratul apei* trebuie făcut timp de 6 săptămâni sau 40 de zile după deces, acest număr simbolic corespunzând de multe ori numărului de găleţi de apă date de pomană. Ritul are o desfăşurare impresionant de bine conservată în satele olteneşti contemporane. Varianta realizată în satul Dârvari din judeţul Mehedinţi are o structură tipică: „O apă înseamnă 44 de găleţi, duse de la o fântână de către o fată, la vecini şi la persoanele apropiate celui decedat. În clipa când termină aceste 44 de găleţi şi, de obicei, se caută să se înceapă lunea şi se termine până sâmbăta, sâmbăta se sloboade apa. Slobozitul înseamnă o pomană cu colaci pentru persoanele cărora li s-a adus apă acasă, cu o cană, o farfurie, tacâmuri, o basma şi un prosop, pentru fecioara care a cărat apa, şi toate acestea se aşază pe cheiul fântânii din care a scos apă fata respectivă, care este de obicei fântâna comună de pe uliţa respectivă, de unde lua toată lumea apă. Pentru slobozire, se

Scanned with OKEN Scanner

face un *ráboj* – o crenguță de măr, de obicei, pe care se fac cu cuțitul, 44 de semne. Se rup bucățele din raboj şi se aruncă în fântână, în timp ce ciutura cu apă şi cu troaca cu lumânări, este coborâtă încet în fântână. [...] este lăsată troaca cu lumânările pe luciul apei" (Luminița Pripeagu, ancheta 26.12.2011).

Prin urmare, după ce apa este oferită celor vii în memoria mortului, ca formă de comunicare simbolică, forme mixte ale acestui ritual indică necesitatea ca rezerva de apă acumulată prin căratul timp de mai multe săptămâni să fie trimisă într-un mod explicit spre celălalt tărâm. Momentul care încheie şi actualizează magic *pomana de apă* este numit „slobozirea izvorului"; el subliniază şi simulează adevărata destinație a apei purtate în perioada anterioară în beneficiul direct al unor destinatari umani. Finalitatea ei funerară este evidențiată cu ajutorul crengii însemnate cu numărul „apelor" pe care cei vii le-au oferit în amintirea mortului. Răbojul respectiv este o probă a performării practicii, fiindcă, în ciuda relevanței spirituale a pomenilor ca ofrande în *lumea de aici* pentru *lumea de dincolo*, mentalitatea tradițională simte nevoia să extrapoleze ideea de expediere a bunurilor spre domiciliul curent al sufletului. Intermediarul perfect dintre *fântâna mortului* şi *satul fără nume* este o apă curgătoare sau cel puțin o versiune redusă a acesteia: „Scrie gălețile cu apă pe o joardă, sămnează, le râcâie cu cuțitu, o trochiță, o pune pe sănțuleţul ăla [...] şi să duce... ca să aibe mortul apă pă lumea ailaltă" (Caraula-Dolj, Ana Cimpoieru, ancheta 27.12.2011).

Precedând cu multe decenii mărturiile femeilor pe care le-am întâlnit în Oltenia de câmpie, ancheta realizată de Constantin Brăiloiu în Oltenia de munte indică acelaşi imperativ al relaționării materiale sau simbolice a apei potabile comunitare cu apa curgătoare-vehicul: „La şase săptămâni îl sloboade. Se duce la apă, pune fuior de câlț, o batistă frumoasă şi mare, struguri şi un creițar de cinci lei sau un franc, se duce la apă cu două bâte, al ulcioarelor şi al vedrelor, şi câtă apă a dus, aşa le numără pe cârpă: unu, doi, unu, doi, şi pune apă pe cârpa aia. O pune pe iarbă verde cârpa şi pune apă din râu pe cârpă şi numără apoi sloboade [...] Dacă se îneacă, se sting lumânările. Dar nu se îneacă, că se duc la apa lină [...] Dar să

Scanned with OKEN Scanner

meargă numai două, trei poşte, şi îi ajunge lui apa aia, care a trecut" (Stahl 1983: 258-259).

Renunţarea la performarea unei sloboziri a izvorului oferit mortului cu ajutorul apei curgătoare poate fi determinată de lipsa acesteia din urmă în vecinătatea sursei potabile. De aceea, în aceeaşi zonă etnofolclorică putem întâlni forma integrală din punct de vedere ritual a obiceiului („La 6 săptămâni se sloboade apa la pârâu"), alături de variantele ei simplificate, în care simbolul material al îndeplinirii datinii nu mai poate fi trimis spre *lumea de dincolo*: „ Fata are răboj, îl rupe în trei şi varsă căldarea de trei ori în jurul ei, dezleagă apa" sau „Apa se dezlega la fântâna de unde a cărat" (*Sărbători şi obiceiuri* 2009: 234-235).

Atunci când analizăm cine sunt destinatarii *pomenii de apă*, conform informaţiile etnografice, observăm că aceasta poate fi primită, în numele mortului, de către semenii chemaţi la praznic. O trecere în revistă a tipurilor de destinari ai apei mortului, omologi tereştri ai celui care-şi aşteaptă necesarul de apă *dincolo* pot fi persoane defavorizate (săraci, văduve, bătrâni, săteni care locuiesc departe de o sursă de apă), dar şi semeni care au nevoie de apă spre a o utiliza în alte contexte rituale (femeia care a născut, pentru scalda copilului). O altă categorie posibilă a destinatarilor este cea a omologilor umani care prezintă anumite trăsături comune cu mortul, în special apartanenţa la acelaşi gen (la o femeie dacă mortul a fost femeie, bărbat pentru bărbat), şi chiar cărătorul apei respectă în multe cazuri această condiţie de asemănare.

Uneori, dreptul de proprietate a mortului asupra apei este confirmat numai printr-o răscumpărare financiară: „Încheierea pomenilor, când se dezleagă toate drumurile mortului. Se plătea apa, tămâiatul şi slujba mortului" (Ibidem: 231). Această mărturie din judeţul Argeş punctează ideea că semnificaţia ofrandei de apă se integrează în câmpul semantic al deschiderii unei căi şi a eliberării unor spirite, înţelegere spre care ne conduce însuşi cuvântul „slobozire" atât de frecvent în descrierile regionale ale ritualului respectiv. În anumite sate oltenești, *slobozirea apei* este însoţită de un *slobozit al crucii*: „Abia atunci când alături de crucea obişnuită

Scanned with OKEN Scanner

cu două braţe, se pune troiţa, sufletul are un adăpost şi poate deci părăsi gospodăria" (Dorondel 2004: 161). Termen polivalent, „slobozitul" nu putea să nu integreze binecuvântarea performată de agenţii oficiali ai sacrului – dezlegarea creştină a apelor amintind de alte procedee canonice de consacrare a lucrurilor lumeşti. Într-o variantă din Crainici-Mehedinţi, participarea preotului completează în mod armonios ritualul efectuat de *cărătoarea* apei: „O fetiţă a dus apă la trei case în fiecare dimineaţă 40 de zile. În această zi aduce o găleată cu apă şi acasă. Această fetiţă înconjoară cu preotul masa de pomenire de 3 ori, iar preotul zice: «Mântuieşte, Doamne, poporul Tău»" (Şişu 2001: 92). Oricum, în majoritatea variantelor se observă perfecta îngemănare între slujba de sfinţire a fântânii – ca slobozire a apei în comunitatea umană – şi cea a slobozirii pomenii de apă către comunitatea spiritelor: „Masa se pune chiar lângă fântână. După ce sfinţeşte apa, preotul binecuvântează masa şi pomeneşte atât pe cei care au ridicat fântâna, ca să le fie de pomenire pe lumea ailaltă, cât şi pe morţii acestora" (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 255).

Subliniindu-se valenţele psihopompe ale acestui element, *o pomană de apă* se oferă „la trecerea alaiului de înmormântare" pe lângă o sursă de apă (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 265) sau este oferită o plată: „Când moare cineva şi se trece cu mortul, în drum spre cimitir prin dreptul fântânii se aruncă bani în fântână, ca să aibă apa plătită" (Ibidem: 266). Aceste obiceiuri confirmă raportul dintre apa ca satisfacere a unei nevoi biologice a defunctului şi necesitatea comunităţii de a garanta vehiculul acestuia spre tărâmul celălalt.

Legătura dintre intervalul de 40 de zile în care se acumulează „izvorul mortului" şi praznicul important care încheie această perioadă în toate zonele etnografice ale ţării poate fi înţeleasă datorită faptului că „atunci se produce desprinderea definitivă a sufletului de lumea pământeană şi integrarea lui în marea familie a moşilor şi strămoşilor mitici" (Ciubotaru I.H. 1999: 170). Beneficiind de cele două ipostaze ale apei, acesta îşi poate începe călătoria ireversibilă spre *lumea fără dor*. În acest sens putem explica de ce pentru

Scanned with OKEN Scanner

liniştirea sufletului în noul său habitat nu este suficientă construcţia unei fântâni, ci aceasta trebuie completată cu realizarea unei punţi, aşa cum mărturiseşte un meşter oltean de astfel de edificii cu destinaţie funerară: „Se mai fac punţi peste pârâuri, ca mortul să treacă oricând, să aibe cale deschisă. Cine se înscrie la punte participă când se face pomenire" (apud Mihăescu 2010: 541).

Astfel, traseul vertical pe care îl urmează apa dinspre pământul pe care sunt vărsate libaţiile spre sălaşul morţilor se îmbină cu concepţii despre un traseu orizontal de transmitere a *pomenii de apă*, dinspre izvorul apropiat spre lumea îndepărtată a morţilor văzută ca fiind situată la locul de vărsare al acestuia în Apa Sâmbetei. Variantele ritului de slobozire a apelor din arealul românesc evidenţiază ambele ipostaze sau viziuni cosmografice. Mormântul nu mai este *domus aeterna* al sufletului, ci doar un mediu de transfer. De aceea, populaţiile antice obişnuiau să confecţioneze, în piatra mormântului, o cavitate circulară găurită prin care, cred arheologii, erau turnate substanţe lichide cu scopul hrănirii mortului (Cumont 1922: 50).

Trimiterea unei ofrande adresată mortului prin intermediul unei ape curgătoare se confundă, în imaginarul funerar românesc, cu alte credinţe care susţin calitatea psihopompă a acestui element. Apa nu doar transmite informaţii şi daruri *dincolo*, ci ea poartă chiar sufletele într-un circuit neîntrerupt între cele două dimensiuni ale lumii. Credinţa că apa este percepută ca mediu favorit pentru refugiul temporar al sufletelor rătăcitoare este reflectată şi de alte gesturi din ceremonialul funerar. Teama de o intruziune a sufletului celui decedat în existenţa viilor apare în grija manifestată faţă de orice prezenţă a apei în apropierea sau în contact cu cadavrul: „Apa care e în vase, după ce s-a îngropat mortul, să nu se bea, căci aia e moartă, ci să aducă alta proaspătă" (Marian 1995 b: 219). Receptacul al spiritului desprins de trup este de asemenea lichidul în care sunt scăldate rămăşiţele pământeşti ale mortului, conform unei tradiţii străvechi. Deşi considerată prin excelenţă o „apă moartă" în majoritatea zonelor etnofolclorice autohtone, o

Scanned with OKEN Scanner

concepţie contrară este identificată într-un sat din Moldova de către etnologul Ion H. Ciubotaru. Aici, ea este considerată „apă vie" şi manipulată cu grijă, căci „mai rămâne în ea ceva in sufletul omului" (Ciubotaru I.H. 2002: 154).

Într-adevăr, manipularea cu maximă atenţie a *scaldei mortului* este motivată în mediul tradiţional de condiţia ei impură. Se poate însă ca aceasta să fie mai degrabă o impuritate a prezenţei sacrului potenţial nociv, o apă a fiinţelor, nu a nefiinţei. Capacitatea ei de depozita forme larvare de existenţă o demonstrează un complex ritual de transportare a acestora spre tărâmul subteran, folosindu-se ideea raportului complex şi direct dintre mediul htonian şi cel acvatic: „După scaldă, apa este vărsată într-o groapă sub pat, anume făcută sub patul unde a zăcut mortul. Albia şi vasul în care a fiert apa pentru scaldă sunt puse cu gura «la vale» (în jos) tot sub acelaşi pat şi se pun pietre peste ele; le ţin acolo trei zile până se îngroapă mortul şi apoi se scot afară" (Bernea 1998: 27).

În contextul relaţiei complexe dintre moarte şi apă, dintre duhurile morţilor şi forţele numenale ale surselor acvatice, o practică de uşurare a chinului resimţit de muribund, observată de Florica Laurenţiu în satul Runcu din judeţul Gorj, devine edificatoare. Adusă în mod solemn de către o bătrână pricepută, apa cu care se va stropi trupul al cărui suflet oscilează indecis între două realităţi opuse este invocată în postura ei de instanţă supranaturală, capabilă să genereze atât viaţă, cât şi moarte, să împlinească destinul celui încredinţat ei: „Bună dimineaţa,/ Apă mare/ Doamnă Mare,/ Eu îţi dau/ Pâine cu sare,/ Tu să-mi spui,/ De soarta lui (cutare)./ Eu iau apă din două izvoară,/ Ori să trăiască,/ Ori să moară" (Laurenţiu 1998: 9).

Scanned with OKEN Scanner

4. Sacralizarea anuală a apelor – *Boboteaza* şi alte botezuri

În afară de purificarea iniţială a apelor cotidiene, sinonimă cu instaurarea harului creştin, sursele acvatice domestice sunt protejate periodic de efectele nocive determinate de precedentele lor trăsături supranaturale. Sărbătoarea de iarnă a apelor, *Boboteaza*, este momentul exponenţial pentru realizarea acestei purificări. Aşa cum vom sublinia în capitolul dedicat invocaţiilor către apa antropomorfizată, reperul temporal novotestamentar oferă o semnificaţie precisă şi constantă acestei sacralizări, în virtutea istoriei biblice de a fascina generaţiile de creştini şi de a-i determina să folosească aceste simboluri în funcţie de propriile lor aspiraţii şi necesităţi (Vauchez 1994: 9). Ea se realizează automat, prin rememorarea liturgică şi simbolică a momentului în care Iisus atinge apele Iordanului, dar şi ca o sacralizare performată în fiecare an şi în faţa audienţei din biserică, de către reprezentanţii clerului. De fapt, „Iordanul" sau „Sfinţirea cea mare a apelor", aşa cum este numit acest ceremonial (Berdan 2001: 180), conservă încă necesitatea de a fi realizat în aer liber, fie că este vorba de un cadru asemănător celui biblic – la o apă curgătoare, fie că este unul pregnant social – în curtea bisericii sau la o fântână din centrul satului.

Sacralitatea primejdioasă care înconjoară practicile Bobotezei este legată de însăşi statutul incert al surselor acvatice în această breşă temporală. La fel ca celelalte ajunuri importante din *ciclul celor douăsprezece zile*, şi cel al Bobotezei reprezintă o deschidere înspre lumea supranaturală. Conexiunea sărbătorii cu apa implică o atenţie specială acordată acesteia de spiritele malefice. Despre această calitate a apelor vorbeşte practica întâlnită în câteva sate olteneşti de a păzire a fântânilor în ajunul Bobotezei. „Păzitul fântânilor" sau „păzitul apelor" era realizat de flăcăi din sat şi presupune

Scanned with OKEN Scanner

împodobitul şi acoperitul acestora, aprinderea unor focuri în jurul lor, focuri care trebuiau să fie întreţinute întreaga noapte. Motivaţia acestei veghi este de a fi preîntâmpinată „spurcarea" apei, fapt care ar fi condus la pedepsirea flăcăilor vinovaţi pentru lipsa de vigilenţă. Ritualul pare a fi o probă de maturitate pentru tinerii satului, fiindcă o impurificare concretă, dar desigur cu sensuri simbolice, a fântânilor păzite este realizată de un bătrân care aruncă tărâţe de grâu sau porumb în apă, fără a fi observat de păzitori. Păstrarea apei curate este necesară pentru ca aceasta să fie folosită la ceremoniile de a doua zi (Enache, Pleşa 1982: 112). Salvarea apelor de la „spurcarea" rituală este prima atribuţie a cetei de feciori din sat, aceasta fiind urmată de cea a *iordănitului* fetelor începând cu dimineaţa Bobotezei (Bădescu et al. 2004: 84). În cercetările de teren pe care le-am efectuat în satele de lângă Dunăre din judeţele Dolj şi Mehedinţi, informatorii ne-au menţionat existenţa obiceiului de a păzi fântânile, dar nu au mai ştiut să explice menirea lui, relatând mai mult dimensiunea socială pe care o primeşte în ultimii ani, fiind un prilej de petrecere pentru tinerii satului. De asemenea, în satul Salcia din judeţul Mehedinţi ni s-a motivat pierderea obiceiului prin dispariţia fântânilor *cu ciutură*, cele care, prin tradiţie, trebuiau să fie păzite (Dinte Vasilica, 53 ani; Spiridon Tanţa, 69 ani; ancheta 27.12.2011).

Faptul că apele din ajunul Bobotezei pot fi afectate de o impurificare supranaturală, şi nu empirică este confirmat de modul în care românii din Bulgaria înţeleg necesitatea ritualului respectiv: „Noaptea păzim la fântână să nu fure cineva apa" (Petrovici 1943: 282). Ei veghează fântânile în ajunul sărbătorii Sfântului Ioan şi folosesc apa neîncepută luată din acestea pentru un tip local de *iordănit*. Furatul simbolic al apei aminteşte de nevoia ca oricărei fântâni noi să-i fie dezlegate izvoarele, ceea ce semnifică o eliberare a apelor de sub dominarea forţei supranaturale care domină respectiva sursă acvatică.

Dintre diversele trăsături pe care le are sărbătoarea populară a Bobotezei, în discuţia de faţă esenţială este menţionarea celor care confirmă legătura acestui reper

Scanned with OKEN Scanner

temporal cu străvechiul cult al apelor. Capacitatea taumaturgică a apelor sfinţite de simboluri creştine este vizibilă în ritul central al „Iordanului", mai precis în versiunea tradiţională a ceremonialului – slujba realizată de către preot cu scopul de a sfinţi o sursă acvatică. Aruncarea crucii în apă de către slujitorul bisericii este gestul care definitivează transfigurarea creştină a apei. Informaţii referitoare la variantele mai vechi ale acestui ritual indică obiceiul bolnavilor de a se arunca în apă imediat după imersiunea crucii, în virtutea credinţei că atunci apa dobândeşte potenţa sacră maximă: „Când ies preoţii cu crucile la vale, oamenii bolnavi de picioare şi le bagă în apă, în râu, crezând că se vindecă" (Muşlea, Bârlea 1970: 345). Această apă este generatoare de miracole: „Cei ce se aruncă erau din cei bolnăvicioşi, care tot piroteau pe picioare. După ce se aruncau, se făceau sănătoşi tun" (Petre Ispirescu, *Obiceiuri la datini şi sărbători*, 1875, apud Olteanu 2009: 193). Treptat, imersiunea credincioşilor în apa binecuvântată sau doar stropirea cu aceasta mai are doar o funcţie profilactică: „Se aruncă [în apă] şi oameni sănătoşi, crezând că peste an nu vor fi beteji" (Muşlea, Bârlea 1970: 345). Stadiul final al acestui proces este acceptarea unei valenţe general binefăcătoare a apelor Bobotezei, menite să asigură sănătate, rodnicie, vreme favorabilă.

Se pare că nu doar ajunul Bobotezei creează sacralitatea necesară acestui scăldat ritual, ci şi cel al Crăciunului, în virtutea asemănărilor dintre toate sărbătorile hibernale. Imersiunea într-un râu în noaptea dinaintea Crăciunului, cu finalitate vindecătoare, este atestată de către etnologul rus Bogatîrev la ţăranii din Prislop: „Tous les paysans se lavent dans la rivière avant qu'il fasse jour. Ceux qui ont des maladies vénériennes, des ulceres, se laveront avant le lever du soleil et il guériront" (Bogatîrev 1929: 34).

Apele comunitare îşi pot releva virtuţile hierofanice în orice breşă a timpului sacrul în cel profan, fapt demonstrat şi de existenţa unei *colindat al fântânii* pe care l-am întâlnit în satele Moldovei de nord (Ignat Nicu, 70 ani, Pleşani, Călăraşi – Botoşani, ancheta 9.08.2012). Informatorii ne-au relatat aici că versurile speciale cântate la fântână în ajunul Crăciunului

Scanned with OKEN Scanner

reprezintă o rugă de păstrare a apelor curate. Plata acestei colinde se aseamănă cu plata de la vămile-fântână ale convoiului funebru. În aceeaşi comună se manifestă un respect deosebit faţă de elementul acvatic: stropirea cu *agheasmă mare* la Boboteză, sfinţirea cu mare praznic, fântânile pentru morţii familiei construite în câmp, diferite de cele din vatra satului.

Cu toată prestanţa pe care serviciul religios al Bobotezei ajunge să o aibă în comunităţile tradiţionale, virtuţile vindecătoare ale apei pot fi activate şi înainte de actul propriu-zis religios performat de preot, şi anume încă din ajunul sărbătorii; şi în aces caz, apa respectivă are o funcţie taumaturgică: „În noaptea spre Bobotează, unele babe au obiceiul să se bage în apa unei gârle. Taie gheaţa şi fac copci sau găuri, cât pot încăpea şi stau câtva [timp] acolo, în credinţa de a fi sănătoase peste an" (Ibidem: 344). Nu lipseşte însă valenţa de purificare magică a acestui „botez" păgân precedându-l pe cel tolerat de biserică: „În noaptea de Bobotează, se scaldă fetile la vale, unde să-nvârtă apa-ndărăpt. Ţâpă în apă on sir de verdeaţă şi acolo să spală, să să ducă tăt răul di pă ele" (Bilţiu P., Bilţiu M. 2010: 170).

Versiunile mai recente ale obiceiului aruncării în apă după crucea preotului reflectă pierderea sensului ritual al practicii respective. El dobândeşte o semnificaţie diferită, devenind o probă de curaj la care pot răspunde doar de flăcăii satului, şi nu bolnavii. În acest caz, finalitatea ritului nu mai este orientată spre performeri, ci spre obiectul creştin care trebuie readus pe mal. Un alt element al ritualului care se păstrează astăzi este tendinţa credincioşilor de a lua cât mai devreme agheasma după momentul sfinţirii, fapt care generează „o înghesuială grozavă" (Muşlea, Bârlea 1970: 343). Însă pierderea explicaţiei rituale, şi anume scăderea graduală a virtuţilor apei sacre cu cât ea serveşte unui număr mai mare de beneficiari, amintind de episodul din Noul Testament Ioan 5:2, a condus la critica lipsită de fundament antropologic la care opinia publică românească supune fenomenul religios popular al mulţimilor de credincioşi adunaţi în jurul vaselor de agheasmă.

În ciuda diverselor înnoiri aduse acestui ritual de contextul cultural diferit în care el este performat în afara comunităţii tradiţionale, el se mai poate regăsi astăzi inclusiv

Scanned with OKEN Scanner

în modul său ideal – o procesiune către o sursă acvatică şi sfinţirea ei. De obicei, aceasta performare depinde de apropierea parohiei de sursa acvatică. Aşa cum am menţionat într-un capitol anterior, în anchetele de teren pe care le-am efectuat în satele apropiate Dunării din judeţele Dolj şi Mehedinţi, credincioşii din mai multe sate se adună într-un anumit punct de pe malul fluviului situat în satul Gruia – Mehedinţi, chiar dacă toate aceste localităţi au deschidere la apă. Se pare că elementul social şi nevoia de solidaritate rituală sunt trăsăturile esenţiale ale ceremonialului. Totuşi, chiar atunci când sursa acvatică face parte integrantă din mediul cotidian al sătenilor, aşa cum este cazul localităţilor din comuna Şaru Dornei, judeţul Suceava, unde am realizat o anchetă etnofolclorică, ritualul sfinţirii apei se refugiază în curtea bisericii, acolo unde sunt aduse vasele pline cu apă (Paţa Vasile, 80 ani, ancheta 10.08.2012).

Imersiunea unui simbol creştin reprezintă, în contextul Bobotezei, un mijloc de sacralizare, însă în rituri de rezolvare a unei situaţii de criză, cum ar fi oprirea secetei îndelungate, acest gest are un sens diferit de cel augural. Aruncarea crucilor de mormânt în ape curgătoare sau chiar fântâni este o practică ancestrală de stimulare a ajutorului strămoşilor în caz de mare secetă prin măsuri de ireverenţă intenţionată. Se pare că fenomenul apare inclusiv în ceea ce priveşte simbolurile materiale terestre ale sfinţilor, faţă de care oamenii îşi manifestau nemulţumirea că nu au fost ajutaţi sau nu li s-a răspuns rugăciunilor. Este mai puţin un mijloc de răzbunare sau de rupere a legăturilor dintre cele două lumi şi mai degrabă un ultim tip de impuls dat celor care sunt responsabili de buna orânduire a treburilor terestre – un gest de mare îndrăzneală, dar totuşi un apel la asistenţă: „When the harvest was bad, peasants of Quercy whipped saints'statues for having allowed hail and frost to ruin the fruits of their labour. The inhabitants of Agonges (Allier), having begged the Virgin in vain to deflect a storm, ordered the sacristan rivers, seem to have been not at all uncommon in the sixteenth century" (Devlin 1987: 17).

Scanned with OKEN Scanner

Imersiunea rituală într-o sursă acvatică trimite la sensurile profunde ale regenerării fiinţei umane. Intrarea în contact cu apa Bobotezei, mai ales atunci când aceasta este nu doar o aspersiune, ci o veritabilă imersiune, pare să fi fost prilejul pentru o astfel de purificare fizică şi spirituală generală. Unele relatări etnografice amintesc încă de această idee, sesizând existenţa credinţei că scăldatul în apa sfinţită de Bobotează este o reînnoire a botezului personal (Muşlea, Bârlea 1970: 343) sau „se cheamă că se botează a doua oară şi cred că se vor tămădui de orice boală au" („Tudor Pamfile", An III, nr. 1-4, ian.-apr. 1925, p. 19). Ipoteza unui *botez păgân* realizat de *iordănitori* – ca agenţi sacri necanonici responsabili inclusiv de consacrarea numelui noilor membrii ai comunităţii – este configurată de obiceiul acestora, în anumite sate din Transilvania, de a nume noului-născut, practică numită „Vărdan" (formă regională modificată a cuvântului „Iordan") sau „închinarea pruncului" (Buhociu 1979: 145).

Despre o transformare a unui obicei legat de apă din forma sa de imersiune în cea de stropire vorbeşte Adina Hulubaş atunci când descrie modificările suferite de un ritual arhaic de secetă, care presupunea o variantă de genul celei relatată de Nicolae Bot într-un sat bistriţean: nouă femei însărcinate se scaldă într-un râu şi apoi merg la hotar şi îl udă cu apă din cofă în timp ce rostesc descântece (Bot 2008: 122). Treptat, „precauţiile de natură medicală au făcut ca ele să renunţe la scufundarea integrală şi au trecut la o practică simbolică, cu un procedeu metonimic vizibil în ceremonialul botezului catolic: stropirea figurează intrarea totală în apă" (Hulubaş 2012: 35).

Ideea necesităţii ca botezul să fie refăcut periodic apărea în vechime la secta *mandeenilor*, despre care se consideră că a influenţat apariţia ritualului creştin şi a activităţii specifice Sfântului Ioan Botezătorul înainte de întâlnirea sa cu Iisus lângă apa Iordanului. Mandeenii păstrau concepţii religioase ancestrale, moştenite din diversitatea culturală a Orientului Mijlociu anterior creştinismului; lustraţiile lor în râul Iordan, pe malurile căruia trăiau, aveau o finalitate spirituală şi taumaturgică, de îndepărtare a impurificărilor magice, iar

Scanned with OKEN Scanner

ceremonia botezului, din care se pare că s-a inspirat Botezătorul, era reluată în funcţie de experienţa fiecărui membru al comunităţii (Daniel 2008: 16-18). Arnold Van Gennep aminteşte şi de analogia activităţii Botezătorului cu botezurile repetate practicate de *sabeeni*, dintre care un anumit tip de imersiune se realiza cu ocazia unui ciclu sărbătoresc din calendarul lor ritual (Van Gennep 1996: 79).

Anumite informaţii etnografice din spaţiul românesc indică faptul că modul de realizare a acestor imersiuni ar putea constitui probe pentru sugerarea existenţei unui străvechi botez colectiv realizat la anumite momente sacre ale anului, aşa cum se pare că se întâmpla în biserica primară, dar care a fost înlocuit, odată cu răspândirea noii culturi, în actualul botez al copiilor (Ibidem: 90). Totuşi, începând deja cu secolul al IV-lea, botezul infantil începe să devină din ce în ce mai popular (Jeremias 1958). În primele secole, catehumenii treceau printr-o serie complicată de rituri de purificare şi iniţiere, sistematizate abia spre secolul al XI-lea *in ordo baptismi*. Sursele istorice arată că în instituţia ecleziastică timpurie, marea slujbă a botezului colectiv se realiza o singură dată pe an, în sâmbăta dinaintea Paştelui, moment din calendarul creştin găsit ca oportun pentru regenerarea spirituală a neofiţilor adulţi (Wharton 1987: 361). Există însă informaţii că acest tip de imersiune a mulţimii noilor creştini avea loc în chiar ziua Epifaniei (Holl 1928).

Existenţa unei relaţii de profunzime între sistemul imersiunilor şi aspersiunilor efectuate cu ocazia diferitelor sărbători ale apei din spaţiul tradiţional românesc şi nevoia de reconfirmare a apartenenţei la comunitatea creştină este probată de înţelegerea Bobotezei ca sărbătoare a *recreştinării* spaţiului şi fiinţelor umane, aşa cum menţionează un vechi *colind de flăcău*: „An la Bobotează,/ Când preoţii botează/ Pe gheaţă râşneaţă,/ Lumea-mi creştinează" (Fochi 1976: 101). Legătura Bobotezei cu forme arhaice ale botezului creştin iniţial este indicată mai ales de relaţia acestor două ritualuri, unul calendaristic şi celălalt integrat în ciclul familial, cu imperativul pierdut astăzi ca intrarea în contact cu *apa vie* să fie reprezentată de imersiunea într-o sursă acvatică propriu-

Scanned with OKEN Scanner

zisă. Chiar semnificaţia etimologică a cuvântului grecesc βαπτίζο, din care provine denumirea ritualului în terminologia creştină trimite în mod clar la starea de imersiune, condiţia de a fi înconjurat sau acoperit de un lichid, trăsătură care s-a menţinut în condiţiile empirice ale ceremonialului (Ferguson 2009: 47). Preexistenţa unui *botez păgân* a cărui legătură cu folosirea apei a fost conservată în creştinism este subliniată de cercetători în sensul unei schimbări minimale pe care noua paradigmă culturală a operat-o în acest ritual din ciclul vieţii: „In some customs there was little to change: the heathen practice of sprinkling a new-born baby with water closely ressembled Christian baptism" (Masani 1918: 42).

Raportul intrinsec dintre imersiunea în apele sacre, ca îndepărtare a imperfecţiunilor trupului, şi funcţia sa liturgică de sublimare a păcatului strămoşesc reflectă conexiunea ambiguă din perspectiva religiozităţii populare dintre eficacitatea empirică şi cea transcendentală a actului ritual. Tendinţa omului tradiţional de a favoriza rezultatul vizibil şi imediat al participării sale la desfăşurarea liturgică a fost canalizată de către biserică, în cazul sacramentului baptismal, spre înţelegerea unei funcţii polivalente a apei rituale, chiar dacă aceasta a însemnat compromiterea dimensiunii exclusiv simbolice a botezului creştin. La începuturile sale, biserica protestantă a încercat să controleze viziunea magică a maselor asupra acestui important ritual, tocmai fiindcă a înţeles cât de puternic înrădăcinată este credinţa în calitatea exorcistică a elementului acvatic folosit la botez. În mediul anglican, menţinerea catehezelor cu tema dezavuării ideii că botezul este o izbăvire automată a sufletului şi o vindecare miraculoasă a trupului până târziu în secolul al XIX-lea relevă cât de intensă a fost această luptă (Cressy 1997: 111). Nu aceleaşi acţiuni s-au desfăşurat în celelalte comunităţi religioase, iar cea mai bună probă a acestei lipse de iniţiativă este modul în care comunitatea tradiţională românească înţelege eficienţa actului baptismal asupra fiinţei umane şi, mai ales perspectiva sa magico-religioasă asupra capacităţilor vindecătoare ale apelor Bobotezei.

Scanned with OKEN Scanner

Deşi sunt dificil de reconstituit argumentele unei legături directe între vechea realitate rituală şi reminiscenţele ei în societatea tradiţională românească, unul dintre acestea ar putea fi modul în care era refăcut botezul unui copil bolnav, ca procedeu magic de salvare a vieţii lui. În sate olteneşti arhaice, acesta „era botezat pentru a doua oară la râul Otăsău, cu alţi naşi. Îl cufundau în apă" sau doar i se aruncau hainele în Dunăre (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 55). Într-un rit de restaurare a forţei vitale a nou-născutului bolnav, practică identificată în spaţiul moldovenesc, beneficiarul este dus la fântână, în care se aruncă o ofrandă sau unde copilul se dă de pomană folosindu-se ipostaza interstiţială specială a locului acvatic (Hulubaş 2012: 294).

Instituţia ecleziastică a avut probabil o influenţă covârşitoare în tranziţia ritualului baptismal, ca moment esenţial al creştinării fiecărui membru al comunităţii, de la forma arhaică a acestuia, aceea a scufundării într-o apă curgătoare, la cea *intra muros*, în *baptiserii* şi *cristelniţe*, mai recentă şi singura întâlnită astăzi. Alternativa imersiunii în *apa vie* a râului se păstrează încă, în forme contaminate şi demagizate, în ceremonialul Bobotezei, chiar dacă şi acesta privilegiază astăzi, în mare parte, deplasarea lichidului în spaţiul ecleziastic şi nu a comunităţii în apropierea sursei acvatice.

O corelaţie în plus a imersiunii din ziua Bobotezei cu botezul infantil este un alt ritual de criză, care, aşa cum se întâmplă cu acest gen de ceremonii *de necesitate*, încalcă dogma curentă în avantajul respectării tradiţiei ancestrale. Soluţiile magice pentru evitarea unei primejdii supranaturale ajung astfel să fie performate chiar cu sprijinul agenţilor sacrului oficial. În final, beneficiul încălcării normei bisericeşti se răsfrânge asupra întregii comunităţi. În acest caz, este vorba despre stropirea cu *agheasmă mare* de la Bobotează a mormântului copiilor morţi nebotezaţi. Ritualul este mai puţin motivat psiho-emoţional şi subiectiv, cât mai ales reprezintă un mijloc de protecţia a colectivităţii rurale de *moroi* – ipostază terifiantă a copiilor morţi fără să fie creştinaţi. În multe cazuri, acest ritual păstrează toate datele unuia oficial: este realizat cu participarea preotului care citeşte slujba de

Scanned with OKEN Scanner

botez, a unui naş, iar copilul primeşte un alt nume. Relaţia cu semnificaţia augurală specială a Bobotezei este asigurată de folosirea apei sfinţite cu această ocazie sau chiar performarea ritualului în ziua sărbătorii respective. Totuşi, unele relatări ale obiceiului nu menţionează această particularitate: „Copilul nebotezat, îngropat dacă nu-l uzi şapte ani cu agheazmă, se face moroi şi vine la casa unde s-a născut, ori la mă-sa ş-o moroieşte toată noaptea" („Ion Creangă", Anul IV, nr. 5, mai 1911, p. 149). Se remarcă de asemenea că ritualul a ajuns să fie considerat de către autorităţile ecleziastice superstiţios şi nedogmatic, recunoscându-i-se caracterul popular, fapt care i-a determinat pe slujitorii bisericii să-l dezaprobe şi să refuze solicitările de acest gen încă venite din partea credincioşilor. Performarea este continuată însă şi în lipsa reprezentantului bisericii (Ciubotaru I.H. 1999: 142-143). În comuna Răuseni din judeţul Botoşani, unde am efectuat o anchetă etnofolclorică încercând să aflăm starea contemporană a obiceiului, ni s-a relatat că preoţii încă acceptă să performeze ritualul şi că în această regiune el este oficiat în ziua de Bobotează (Clara Bejinariu, 78; Ecaterina Chiper, 76 ani; ancheta 4.07.2012).

Oscilaţia *aspersiune – imersiune* care se observă în toate ritualurile legate de apă se întâlneşte cu dinamica *individual – social*. Interesul personal al tuturor membrilor unei colectivităţi rurale de a participa la marea sărbătoare hibernală dedicată elementului acvatic – cu scopul captării resurselor sale purificatoare şi regeneratoare – stă la baza prezenţei colective în acelaşi cadru spaţial şi temporal. În afara acestei finalităţi subiective, ipostaza comunitară a ceremoniei trimite la necesităţile societăţii ca întreg, dintre care cea mai importantă este cea legată menţinerea forţei vegetaţionale a câmpurilor cultivate. Ipostaza agrară a acestui ciclu calendaristic se regăseşte într-un mare număr de ritualuri performate cu această ocazie şi care sunt relevante pentru încurajarea fertilităţii terestre.

Discutând diversitatea formelor pe care le ia *udatul* postpascal şi vocaţiile magice ale elementului acvatic actualizate prin rituri specifice în această perioadă, Ion H. Ciubotaru

Scanned with OKEN Scanner

menţionează fenomenul de tranziţie de la băile regeneratoare, ca ritual individual, la obiceiul stropirii cu apă a tuturor membrilor unei familii (Ciubotaru I.H. 2002: 293). Această oscilaţie între privat şi colectiv are corespondent în modul în care virtuţile magico-religioase ale apelor Bobotezei sunt proiectate la nivel social. Exigenţa unei largi răspândiri a sacralităţii acvatice conduce inevitabil la pierderea ipostazei individuale a performării riturilor acvatice. Una dintre excepţii este invocaţia magică adresat apă de către fetele de măritat, într-un context ritual eminamente privat, despre care vom vorbi în capitolul următor. Acelaşi imperativ de a face hierofania acvatică accesibilă unui număr cât mai mare de credincioşi a condus de asemenea la mutarea ceremonialului din apropierea apelor în apropierea oamenilor. Această tranziţie s-a realizat timpuriu, în funcţie de condiţiile concrete de practicare a ritualului. În cea dintâi atestare autohtonă a acestui obicei, cea datorată lui Paul de Alep şi datând din secolul al XVII-lea, preoţii se deplasează cu vasele pline cu apă, la curtea domnească a Ţării Româneşti pentru a-l binecuvânta pe domnitor (*Călători străini* 1976: 115). Un alt element care a influenţat aceste schimbări a fost oscilaţia performării ritului de către oficianţi clerici sau laici, ambele cazuri fiind întâlnite în sărbătorirea Bobotezei la ţăranii români.

Observarea obiceiului *iordănitului*, în relaţie cu semnificaţiile apelor sacralizate în această perioadă, generează un prilej de urmărire a acestor prefaceri. Astfel, apropiată funcţional de obiceiul religios al mersului „cu Iordanul" de către preot prin casele creştinilor, datina *iordănitului* performat de tineri sau copii este perceput de autorităţile bisericii ca fiind „o imitaţie folclorică" a stropirii sacramentale oficiale (Branişte 1985: 204). Această aşa numită „imitaţie" reprezintă un udat ritual realizat de perfomeri laici, în acelaşi interval sacru al Bobotezei. Variantele cele mai multe apar în sudul ţării, în Muntenia şi Moldova sudică. Nenumăratele versiuni atestate etnografic ale obiceiului ne oferă posibilitatea să observăm că acestea pornesc de la ipostaze asemănătoare tiparului religios oficial, şi continuă cu variante predominant laice. O formă integrată în context ecleziastic este cea menţionată de Simeon Florea Marian, şi anume aspersiune

Scanned with OKEN Scanner

efectuată de *iordănitori* chiar la uşa bisericii, în momentul în care oamenii ies de la slujba de Bobotează (Marian 1994 I: 267). Încercând să identifice dacă forma originară a practicii respective este cea canonică sau cea populară, etnologul Ion Chelcea consideră că biserica n-a făcut decât să preia şi să resemantizeze un vechi ritual păgân: „Prin faptul că în fond ei botezau, dar în afara unui cod bisericesc-creştin, iordănitorii erau de drept şi de fapt nişte preoţi mireni, având o doctrină a lor, care urmărită în mai îndeaproape s-ar putea dovedi edificatoare cu privire la ce se întâmplă pe plaiurile noastre înainte de creştinism din punctul de vedere al cultului apei" (Chelcea 2001: 307).

În cele mai multe atestări ale *iordănitului*, tinerii mergeau de la un capăt la altul al satului, stropind cu agheasmă şi cântând troparul Bobotezei sau o variantă folclorizată a acestuia. Atunci când se prelungea a doua zi, de sărbătoarea Sfântului Ioan Botezătorul, obiceiul era dedicat mai cu seamă „Ionilor" din sat; aceştia sunt căutaţi de *iordănitori*, ridicaţi în sus de trei ori şi stropiţi cu agheasmă: „În noaptea de Bobotează, umblă tinerii cu Iordanul, precum şi a doua zi, de Sf. Ion. Unul are o căldăruşă cu apă şi busuioc, cu care stropeşte pe cel iordănit, adică pe cel pe care-l ridică de 3 ori, strigând toţi: Hop, hop, hop!" (Muşlea, Bârlea 1970: 343). În satul Brebu din Prahova se zice că unul dintre ei trebuie să îndeplinească rolul preotului (Ibidem: 348). În alte cazuri, *iordănitul* este un ritual dedicat exclusiv Ionilor sărbătoriţi cu această ocazie.

La fel ca utilizarea diversă a apei rezultată în urma sfinţirii de la Bobotează, *iordănitorii* întrebuinţează substanţa acvatică în forme variate, iar actul ritual executat de ei satisface diverse nevoi private şi colective: vindecarea de boli, bunăstarea gospodăriilor, asigurarea recoltelor bogate. Se remarcă şi în acest caz variabila spaţială a ceremoniei – de la purtarea apei în fiecare casă de către oficianţii ritului, în interiorul comunităţii, la *iordănitul* localizat în preajma surselor acvatice şi până la contopirea cu imersiunile purificatoare în ape curgătoare (Fochi 1976: 148).

Scanned with OKEN Scanner

Din punctul de vedere al personajelor rituale care-şi asumă răspândirea apei sacre, este vizibilă concurenţa implicită dintre executanţii laici – desemnaţi prin legea tradiţiei populare să îndeplinească acest rol – şi reprezentanţii bisericii. Fenomenul religiozităţii populare, aşa cum se manifestă el în mediul românesc, a condus la o conlucrare a celor două categorii de performeri, astfel încât una dintre formele răspândite ale obiceiului de vestire a Bobotezei presupune participarea comună a tinerilor şi a preotului. De asemenea, *iordănitul* poate fi performat şi ca rit exclusiv individual, fără suportul unui actant adjuvant: „Oamenii merg la fântână şi-şi toarnă apă pe cap, ceea ce se numeşte «iordăneală», ca să fie apăraţi de friguri şi alte boale" (Muşlea, Bârlea 1970: 343).

Performarea unor procesiuni de binecuvântare a spaţiului privat şi comunitar de către agenţi laici ai sacrului se întâlneşte în multe societăţi creştine, fiind în general ritualuri care dublează, înlocuiesc sau precedă un practici oficiale realizate de reprezentanţii clerului. Un exemplu din creştinismul occidental este binecuvântarea caselor de către grupuri de copii, pe parcursul săptămânii pascale, într-o regiune a Spaniei. Deşi este vorba despre un mediu catolic, se observă că obiceiul se aseamănă, din perspectiva performerilor laici, cu cel al copiilor care vestesc venirea preotului înaintea Crăciunului sau a Bobotezei în mediul românesc ortodox. Este interesant faptul că şi acest ritual a fost explicat de către specialişti prin intermediul unei conexiuni de profunzime a ceremoniilor pascale cu o sărbătoare precreştină de dată romană, *Terminalia*, închinată unei divinităţi a spaţiilor de graniţă (Esteve-Faubel et al. 2012: 48).

Însemnătatea performării unui rit legat de apă în proximitatea sursei propriu-zise se evidenţiază cu predilecţie în contextul obiceiurilor *de necesitate* sau a celor cu funcţie clar definită şi se estompează treptat în sistemul calendaristic. Acesta este probabil motivul care a condus la conservarea tiparului ancestral în procesiunile rituale cu funcţie agrară, aşa cum sunt *rogaţiile* sau rugile colective pentru ploaie pe care le-am menţionat în capitolul precedent. Asemănările structurale şi funcţionale dintre sfinţirea apelor de Bobotează, cu valoare

Scanned with OKEN Scanner

dominant apotropaică şi augural creştină, şi adunările colective în jurul surselor acvatice pentru gratularea spiritelor ce locuiesc în aceste spaţii.

Ca multe alte ceremonii populare colective, şi *Nedeile* şi-au sporit, de-a lungul timpului, valoarea socială şi sărbătorească generală şi au pierdut sensul ritual originar. Cu toate acestea, se pare că ele au fost mai puţin afectate de categoriile oficiale ale sacrului şi nu au fost atrase în spaţiul ecleziastic. *Nedeile* devin în multe cazuri prilej de adunare a comunităţii şi petrecere ţărănească, dar ceea ce merită subliniat este faptul că ele gravitează în jurul unor repere spaţiale sacre din perspectiva imaginarului precreştin, aşa cum arată o datină din judeţul Mehedinţi: „Se adunau sătenii la o cruce de piatră aşezată în câmp, la marginea satului, «La fântâna lui Dumnezeu», să ia masa. Venea şi preotul. Se împărţeau colaci, se făcea şi horă pentru ca satul să fie ferit de grindină" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 344). În Gorj, desfăşurarea ceremonială în spaţiul sacru natural este posterioară şi subordonată celei ecleziastice săvârşite după criterii dogmatice, iar criteriul calendaristic oficial, sistematizează un ritual popular spontan, rezultat al unui impuls social la care se adaugă magia dansului popular: „Începea de dimineaţă, la slujba Epifaniei şi Ghermanului, cu masa comună pentru săraci, organizată în jurul bisericii. După ora 14 lumea se aduna la horă. Locul horei era la Gârlă. Gârla era un izvor puternic care izbucnea sub stânca muntelui, cu apă limpede ca cristalul şi rece" (Ibidem).

Aşa cum arătat în capitolul anterior, procesul de clericarizare şi luare în stăpânire a sărbătorii colective de noi sensuri creştine este mai puţin resimţit în cazul marilor procesiuni de îndepărtare a situaţiilor grave de secetă. Am arătat că acestea se caracterizează printr-o deplasare a simbolurilor sacre consacrate din interiorul bisericii spre exteriorul satului, la marginea câmpurilor sau lângă albia râurilor. Un rit de secetă identificat în Mehedinţi şi Gorj, asemănător structural cu ceremonialul *Iordanului*, se integrează în acest tipar arhaic: „Preotul făcea rugăciune la râu, unde participa tot satul, muia steagurile în apă" (Ibidem: 312).

Scanned with OKEN Scanner

Observarea cu atenţie a versiunilor arhaice ale procesiunilor de Bobotează în relaţie cu alte slujbe religioase afectate în mod clar de impulsurile neoficiale ale religiozităţii populare, conduce la sesizarea unei asemănări care confirmă caracterul agrar implicit al riturilor care încheie *ciclul celor 12 zile*.

Caracterul Bobotezei de a fi un reper calendaristic în cultul strămoşilor este demonstrat de credinţa unei temporare reveniri a spiritelor morţilor în spaţiul uman şi, în plus, la suprafaţa apelor terestre. Obiceiurile de pomenire a defuncţilor din familie realizate în acest interval au la bază credinţa în setea şi foamea morţilor despre care am vorbit mai sus. Un obicei transilvănean confirmă în plus atât calitatea apei de a fi vehicul între lumi, cât şi ipostaza specială a apei din ziua de Bobotează. În ciuda unor adăugiri de proveniență creştină, ritualul este cu atât mai impresionant cu cât el reflectă atât puternica ipostază comunitară a practicii, cât şi una legată de capacitatea apei curgătoare de a transporta mesaje spre cealaltă jumătate a neamului, ca o veritabilă punte între lumi: „Cei ce vor să trimită bucate morţilor se adună la un izvor, unde se aduce un ciubăr şi, în fiecare dungă, se pune câte o lumânare subţire, iar în ciubăr bucatele, îmbrăcăminte, bani şi băutură. [...] Se umple cu apă. Câte lumânări ard în timp ce ciubărul se umple cu apă atâţia îngeri vor aduce darurile la cei morţi care vor răsplăti însutit celor vii [...], după care se întorc liniştiţi acasă, în credinţa că ruda apropiată, fata sau feciorul, nu duc lipsă de nimic pe lumea de dincolo" (Kadar 2005: 109). Practica respectivă aminteşte de alte momente asemănătoare din calendarul folcloric, când apele curgătoare psihopompe se transformă în vehicul de comunicare cu strămoşii. Protejarea de intervenţia nedorită a acestor spirite în existenţa umană a configurat un bogat inventar de practici apotropaice, precreştine şi creştine, în care apa a participat ca adjuvant esenţial.

Scanned with OKEN Scanner

5. Rituri apotropaice în evoluția unei formule de origine creştină

În contextul celor două sisteme de referință ale sărbătoririi Bobotezei, vom releva în continuare ocurențele şi semnificațiile formulei religioase *Chiraleisa*, rostită cu ocazia acestui eveniment religios, fie de către laici, fie de către preotul care ajunge să vestească apropierea sărbătorii respective în casele țăranilor. Sprijinindu-ne pe informații etnografice din mai multe zone ale țării, vom ajunge la concluzia că ritul care încadrează această formulă, provenită din greaca liturgică, are o valență apotropaică primordială, chiar dacă apoi va fi readaptată funcțional la scopurile augurale generate de vestirea Botezului lui Iisus.

Analiza unei componente ritual-ceremoniale din ciclul sărbătorilor de iarnă presupune luarea în considerație a două tipuri de realități inseparabile, şi anume discursul creştin supraordonat şi actele ritual-ceremoniale din mediul popular de performare. Folosită în contextul încheierii ciclului *celor douăsprezece zile*, *Chiraleisa* a evoluat dintr-o formulă din imnografia creştină, fiind apoi transformată în raport cu folosirea ei în mediul religios-popular. Ritul care este descris de către acest cuvânt în anumite zone ale țării reprezintă de fapt obiceiul preotului de a merge „cu Iordanul" sau „cu crucea" prin casele credincioşilor, cu scopul de a vesti această mare sărbătoare creştină şi de a sfinți gospodăriile. Acest obicei identificat în special în nordul arealului etnografic românesc acoperă totuşi o mare diversitate de practici din categoria celor laice sau ecleziastice, dar şi a contaminărilor reciproce a celor două sisteme de credință.

Transformarea expresiei standardizate, teologice a religiozității la variabilele sale funcționale sau trecerea de la religia prescrisă la religia practică poate fi observată în evoluție, până la pierderea legăturii cu discursul religios

Scanned with OKEN Scanner

generator sau prin reinvestirea acestuia cu sensuri arhaice precreştine. Pătrunsă în memoria populară, formula de origine grecească „Kyrie éleison", va evolua în strânsă legătură cu sensul iniţial de invocaţie şi până la o polisemie semantică în relaţie cu riturile care o însoţesc. La apariţia acestor modificări a contribuit şi permisivitatea canonului ortodox oriental, în comparaţie cu cel catolic. În cultura religioasă vestică, această formulă liturgică ajunge să aibă semnificaţia de strigăt care însoţeşte diverse ritualuri calendaristice (ital. *crialesa* sau *cridar*, fr. *kyriele, carole* sau *crier*), fiind considerată în general o suprapunere a unei invocaţii creştine la distracţiile curteneşti medievale (Sahlin 1940).

De la întrebuinţarea sa ca rugăciune, formula primeşte semnificaţia de anunţare a alaiului condus de preot, fie în context ocazional (rit de ploaie), fie în cel calendaristic consacrat (Botezul Domnului). Cea mai cunoscută descriere a acestui tip de procesiune apare în opera *Amintiri din copilărie* a lui Ion Creangă: „Când veneau cele două ajunuri, câte treizeci-patruzeci de băieţi fugeam înaintea popii, de rupeam omătul de la o casă la alta, şi la Crăciun nechezam ca mânjii, iar la Bobotează strigam *chiraleisa* de clocotea satul". Creangă nu doar că atestă această practică în satul moldovenesc al acelor vremuri, ci pune în paralel obiceiul de la ajunul Crăciunului cu cel de la Bobotează.

Dacă atât în timpul lui Creangă, cât şi în contemporaneitate, *Chiraleisa* denumeşte un rit calendaristic, Tache Papahagi asocia această formulă unor ritualuri ocazionale, regăsite inclusiv la poporul grec: „e un strigăt al grupurilor de copii, în special cei ce merg în fruntea procesiunilor cu icoanele în mână" (Papahagi 1923: 8). Deşi am putea bănui iniţial că vorbeşte despre procesiunea din ajunul Bobotezei, Papahagi revine asupra acestei probleme în studiul său despre graiul şi folclorul Maramureşului pentru a preciza că „mersul cu *kirarecsa*" reprezintă o procesiune pentru invocarea ploii, la care sătenii şi preotul recurg în caz de secetă prelungită, primăvara şi vara (Papahagi 1925: XVII). În afara sensului consacrat de perindare a preotului cu ceata de copii în ajunul Bobotezei, dar deja legată de acest reper religios, formula

Scanned with OKEN Scanner

discutată apare într-o mărturie etnografică din vechiul judeţ Dorohoi, publicată în 1925, în revista „Tudor Pamfile": „În ziua de Iordan, când se întorc oamenii de la biserică, cu iasca aprinsă, înconjoară de trei ori casa, strigând *chiralesa* şi pe urmă intră în casă făcând semnul crucii pe uşă cu fumul de la iască zicând că în acest mod se alungă strigoii, dracii şi celelalte rele de la gospodăria lui" („Tudor Pamfile" 1925: 16). Subliniem faptul că în ciuda momentului ataşat Botezului creştin, gesturile ţăranilor moldoveni, în lipsa prezenţei clericului, au o puternică aură procesională cu finalitate apotropaică. Aceleaşi semnificaţii se regăsesc în nord-vestul ţării: „La Bobotează, pruncii înconjoară cu clopoţele casa, grajdurile şi alte edificii pentru ca să nu se apropie şerpii" (Marian 1994: 145). Totuşi, în această ultimă descriere, mişcare de încercuire a gospodăriei nu conţine vreo raportarea la formula creştină avută în vedere. Cu toate acestea, observăm deja implicaţiile apotropaice ale mersului *cu Chiraleisa*.

Fiind o sărbătoare a sfârşitului de ciclu sărbătoresc, Boboteaza implică o serie de acte apotropaice, atât în mediul popular românesc, în cel ortodox estic, precum şi în practica religioasă occidentală. În ţările catolice, acolo unde Botezul lui Iisus este urmat de sărbătorirea celor trei Magi, credincioşii înscriu cu cretă sfinţită iniţialele celor trei vestitori pe pereţii caselor, cu scopul de a exorciza eventualele prezenţe malefice (Caraman 1931: 79).

Participarea copiilor la procesiunea preotului, în ajunul Bobotezei, s-a dezvoltat în corelaţie cu colindatul profan. Prelungirea formulei creştine de anunţare a preotului (din care nu lipseşte o notă umoristică) cu versuri clasice de colind – urări directe, formă atestată în Maramureş, reprezintă o probă clară a asocierii acestui obicei cu aspectele colindatului copiilor: „Chiraleisa,/ Popa cu feisa,/ Preoteasa cu cutea,/ Cârsnicu cu cârligu,/ Dracu cu sacu./ Grâu de primăvară/ Şi-n pod şi-n cămară./ Câţi cărbuni în vatră,/ Atâţia peţitori la fată./ Câte paie pă coteţ/ Atâţia peţitori s-aveţi./ Chiraleisa, tur aluni" (Cuceu, Corniţă : 2004, 32). Mai mult, în unele sate din Maramureş „umblatul cu chiralexa" a fost atestat şi într-o formă din care lipseşte tocmai invocarea formulei creştine.

Scanned with OKEN Scanner

Copiii se limitează la a arunca boabe în curtea gospodarului şi a rosti versurile consacrate: „Grâu de primăvară/ Şi-n pod şi-n cămară/ Şi pă prizmă-afară" (Bilţiu P. 2003: 154).

Colindatul copiilor este, aşa cum a fost explicat acest tip de profesorul Petru Caraman, o datină diferită de cea a vârstnicilor. Colindele copiilor sunt „simple urări directe, având ca obiect succesul în ale gospodăriei, fericirea şi sănătatea gazdelor. Ele sunt inseparabile însă de motivul crererii de daruri, mai totdeauna umoristice, prin ameninţări comice la adresa gazdelor sau prin exagerări în ce priveşte darurile" (Caraman 1983: 260). Considerăm că două pot fi motivaţiile pentru care datina umblatului *cu Chiraleisa* a atras acest tip de colindat. Ce dintâi motivaţie este caracterul lor de vestitori ai sărbătorii creştine, mai ales datorită practicării cu precădere a acestui obicei în ajunul Crăciunului. Profesorul Caraman citează în această privinţă opinia edificatoare a etnologului bulgar Marinov: „Aceştia nu sunt colindători. Aceştia sunt un fel de prevestitori ai naşterii lui Iisus" (Ibidem: 255). Astfel, colindatul copiilor a fost împrumutat din ajunul Crăciunului în cel al Bobotezei şi adus în postura de a vesti venirea oficiantului bisericesc, care, la rândul lui, vesteşte sărbătoarea Botezului.

O altă caracteristică a colindatului copiilor care a fost păstrată în acest transfer este importanţa pe care aceştia o conferă primirii darurilor. Treptat, copiii au devenit cărătorii darurilor pe care preotul le primea în fiecare gospodărie şi astfel au fost asimilaţi acelor personaje special investite cu această funcţie din alaiurile vârstnicilor. În Transilvania, cărătorii erau numiţi adesea „iepe", dar şi „cai", „desăgari", „săcari" (Bârlea 1969: 262). Aici trebuie găsită motivaţia pentru care copii care strigă „Chiraleisa" în Moldova sunt numiţi „caii popii" sau „mânjii popii". Într-o anchetă realizată în sate din judeţul Botoşani, în 2011, ni s-a spus că aceşti copii sunt numiţi astfel tocmai prin prisma strigătului „Chiraleisa", asociat şi celui „Ni-ho-ho", rostit atunci când însoţesc preotul prin sat cu vestirea Crăciunului. Deoarece sensurile formulei religioase nu mai sunt sesizabile în mediul de performare, singura explicaţie a ruralilor rămâne această asociere cu un nechezat.

Scanned with OKEN Scanner

În comunitatea catolicilor din Moldova, obiceiul „sfinţirii caselor" cu ocazia Botezului lui Iisus se remarcă prin prezenţa grupului de ministranţi care vestesc sosirea preotului cu ajutorul unui clopoţel (Ciubotaru I.H. 2002: 222). Conform răspunsurilor la *Atlasul etnografic român*, în Bihor, *„piţărăii* – copii până la 10 ani, umblau cu un clopoţel după ce trecea preotul. Înconjurau casa de trei ori şi urau. Primeau nuci, mere, pere" (*Sărbători şi obiceiuri* 2002: 206). În judeţul Hunedoara a fost identificat un colindat de Bobotează al copiilor, care „mergeau cu clopotele la gât, pe la case, după ce trecea popa cu crucea" (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 274). Importantului rol apotropaic al clopotelor i se adaugă cel similar al strigătelor, într-o altă mărturie etnografică din Transilvania, şi anume la „uratul cu Chiraleisa" al aceloraşi grupuri de copii: „Purtau mănunchiuri din cârcei de salcie la căciuli, *colindeţe* şi tălăngi în mâini şi mergeau din gospodărie în gospodărie, înconjurau casele, şurile, făcând vacarm pentru a alunga spiritele malefice, urând..." (Bocşe 2006: 64). Chiar dacă se remarcă o prezenţă constantă a copiilor ca performeri ai acestui obicei care îmbină de fiecare dată valenţele augurale cu cele apotropaice, răspunsurile la *Atlasul etnografic român* indică o practică asemănătoare, în judeţul Cluj, dar asumată de către grupul tinerilor necăsătoriţi: „La Bobotează fetele şi băieţii îşi puneau clopote la gât şi ţingălăi, făceau ocol de trei ori casei". Nu lipseşte nici textul asemănător cu cel al copiilor dar care, de această dată, este rostit în absenţa preotului: „Kiralosa, mongolisa/ Rod în vaci, rod în boi,/ Rod în toate pe la noi..." (*Sărbători şi obiceiuri*: 2003: 280).

Mersul preotului *cu Chiraleisa* sau *cu Iordanul* este susţinut şi de o altă practică populară, încadrată simultan în categoria laicului şi a religiosului. *Iordănitul* a fost considerat de specialişti o variantă laicizată a procesiunii reprezentantului bisericii de Bobotează şi mai ales a stropirii cu agheasmă. În unele regiuni, această imitare a preotului de către grupul *iordănitorilor* este numită *ciurlezit*, termen care-şi află originea în aceeaşi formulă religioasă *Chiraleisa*. Mecanismul de transfer al sistemul popular în cel ecleziastic şi invers poate fi înţeles mai bine dacă aducem în discuţie un colindat de

primăvară specific slavilor nordici. Ca reacţie la popularitatea colindatului de primăvară în rândul credincioşilor, clericii bieloruşi au determinat naşterea unui obicei pur religios paralel celui al *volocebnicilor*, şi anume colindatul din a doua zi de Paşti a *aleluinicilor*. Demn de subliniat este faptul că denumirea celor din urmă provine dintr-un cunoscut refren liturgic: „Aleluia!". (Caraman 1983: 506). Efectul pe care-l are acest obicei eminamente religios asupra vechii datini laice este de natură să inducă o serie de motive creştine în colindatul *volocebnicilor*, proces ireversibil care a condus la seria de trăsături comune pe care le împart cele două tipuri de cutume.

Astfel, considerăm că *iordănitorii* sau *ciurlezii* din Muntenia şi Oltenia nu se limitează la copierea unui ritual religios, ci mai degrabă îşi reiau un rol ancestral, de a manipula magic apa neîncepută şi de a-i purifica astfel pe semenii lor. Aceşti performeri îşi asumă, cu ocazia unei sărbători creştine a apei, rituri de aspersiune care se practică de obicei în momente culminante ale calendarului vegetaţional. „Împrorarea" caselor cu apă sfinţită, adusă din biserică, aşa cum este descris *iordănitul* în unele sate transilvănene (Bocşe 2006: 72), se manifestă ca o variantă creştină, de iarnă, a *împroorului* de Sfântul Gheorghe. Nu este întâmplător că în răspunsurile la chestionarul lui Hasdeu, informatorii au confundat *iordănitul* feciorilor de Bobotează cu *Paparuda*, explicându-se că udarea cu apă se face „ca să plouă" (Muşlea, Bârlea 1970: 349), iar la întrebarea despre riturile performate de Sânzâiene, reacţiile celor chestionaţi îi determină pe cercetători să constate apariţia unei contaminări a udatului copiilor cu obiceiul *Iordanului* (Ibidem: 377).

Adoptând o aparenţă şi un nomenclator creştin, mentalităţile păgâne au supravieţuit sub diverse forme, rezultând elemente sincretice. Riturile creştine de Bobotează, mai recente decât gesturile de venerare a forţelor naturii, păstrează încă proba acestui sincretism. Elementele apotropaice care domină sărbătoarea sfinţirii apelor sunt indicii ale supravieţuirii unui cult precreştin. Una dintre trăsăturile acestui ciclu, cea de sărbătoare a morţilor, reconfirmă necesitatea alungării unor spirite non-umane la încheierea

Scanned with OKEN Scanner

intervalului. Subliniind ipostaza funebră a *celor douăsprezece zile* în Europa orientală, profesorul Petru Caraman arată că tocmai Boboteaza este momentul în care se anulează libertatea sufletelor morţilor care s-au reîntors pe pământ la începutul ciclului (Caraman 1931: 77). Însă nu doar spiritele strămoşilor sunt acum lăsate să circule în lumea viilor, ci şi spirite ale elementelor naturii, duhuri ale apelor, vegetaţiei sau aerului. În folclorul macedonean, fiinţele misterioase numite *Karkantzari*, bântuind satele în perioada sărbătorilor de iarnă, sunt considerate o specie de vârcolaci, spirite sălbatice şi nedorite, de care ţăranii pot fi salvaţi numai cu ajutorul agheasmei aruncate de preot în ajunul Bobotezei (Abbot 1903: 75).

Pentru a elibera comunitatea de forţele solstiţiale periculoase, ucrainenii lovesc gardurile cu beţe, trag focuri de puşcă (Ibidem: 78), iar românii „bat apele cu nuiele de alun şi strigă dracii din apă" (Muşlea, Bârlea 1970: 349). Frazer menţionează acţiunile violente performate în lumea rurală a *votyakilor*, o populaţie balto-finică din jurul Leningradului, în ajunul Anului Nou, spre a-l alunga pe Satan din sat. Important este faptul că, după ce lovesc cu beţe toate colţurile curţii, fetele îşi aruncă aceste instrumente apotropaice în râul ce curge în apropierea satului, sperând că Satan pluteşte odată cu ele în josul apei (Frazer 1980: 191). Într-o altă comunitate fino-ugrică, spiritele apelor (*Vožoos*) sunt îndepărtate în ajunul Bobotezei, după ce deranjaseră în fiecare noapte sătenii cu cântecele şi dansurile lor valpurgice. Duhuri acvatice impure, locuind spaţii liminale şi intervenind în plan uman în acest timp sacru al interferenţelor dintre lumi, *Vožoos* îi pot atrage şi îneca pe oamenii care nu poartă cruci (Lintrop 2004: 11).

Riturile legate de apă care se desfăşoară în preajma Bobotezei, precum şi în general în contextul sărbătorilor de iarnă au valoare propiţiatoare şi în acelaşi timp apotropaică. Etnologul rus Piotr Bogatîrev menţionează că ţăranii din Prislop se scaldă într-un râu, în noaptea din ajunul Crăciunului, pentru a se feri de boli (Bogatîrev 1998: 34). Credinţa că apele sunt locuite de fiinţe demonice îi împiedică pe slavi să se scalde în anumite perioade ale anului sau ale zilei (Porytskaya 2004: 270). Cu toate acestea, imersiunea în apele

Scanned with OKEN Scanner

vii, în contextul timpului sacru, poate atrage protecţia duhurilor acvatice.

În afara Bobotezei, numeroase alte momente ale calendarului popular sunt considerate potrivite pentru captarea energiei numinoase a apelor. De pildă, în ţările Europei occidentale, invocarea puterii tămăduitoare a apei se petrece cu predilecţie de Sânzâiene, la sărbătoarea naşterii Sfântului Ioan Botezătorul. Este menţinută astfel asocierea cultului arhaic al apelor cu imaginea şi rolul Botezătorului. Consacrarea în mediul tradiţional ortodox a Bobotezei ca sărbătoare supremă a elementului acvatic este motivată de diverse elemente de credinţă. În mediul catolic, Botezul lui Iisus este perceput în special ca moment epifanic prin excelenţă, ca manifestare a naturii divine a lui Iisus, în timp ce conform dogmei ortodoxe, sărbătoarea respectivă este percepută ca un prilej de regenerare spirituală a fiinţei umane prin simbolul apei sfinţite. Dacă Epifania occidentalilor privilegiază componenta transcendentală a sărbătorii, Boboteaza orientală evidenţiază posibilitatea fenomenalului de a accede temporar la sacru.

O bogată literatură de învăţătură religioasă din primele secole creştine stă mărturie asupra insistenţei autorităţilor bisericeşti de a descuraja băilor nocturne în preajma sărbătorilor solstiţiale, a aruncării de ofrande în apele marilor râuri sau a procesiunilor la fântâni consacrate pentru vindecări miraculoase. „Băile de Sântul Ioan" practicate intens în secolele al IV-lea şi al V-lea garantau, în credinţa acestor ultimi păgâni, nu numai sănătatea şi prosperitatea în tot restul anului, ci reprezintă invocaţii ale ploii binefăcătoare (Hubert 1967: 567). În spaţiul carpato-danubiano-pontic, atât romanii, prin sărbătorile lor ancestrale dedicate izvoarelor şi fântânilor (*Fontinalia*), cât şi strămoşii daci, al căror cult acvatic este demonstrat de descoperirile arheologice ale unor altare pe malul marilor ape curgătoare au contribuit la menţinerea venerării acestor forţe ale naturii.

Nu omitem faptul că, într-adevăr, multe dintre practicile legate de apă, în mediul folcloric românesc, sunt performate cu precădere în ciclul calendaristic al sărbătorilor de primăvară şi vară, cum ar fi *Drăgaica, Paparuda, Caloianul*. Preotul

Scanned with OKEN Scanner

intervine deseori în mediul agro-pastoral prin sfeştanii, sfinţiri ale primelor roade, ale turmelor sau în formă de invocare a ploilor în caz de secetă prelungită. Cununa rituală de spice rezultată în urma seceratului, păstrată cu grijă în gospodărie, este sfinţită de către cleric atunci când el vine de Bobotează, iar uneori această cunună nu este păstrată până la semănat sau la viitoarea recoltă, aşa cum se întâmplă în majoritatea regiunilor româneşti, ci este distrusă în acel moment, iar seminţele sunt aruncate peste gard (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 324).

Implicarea mediului ecleziastic în anihilarea forţelor naturale ostile unor bune recolte este dovedit de variante ale unui vechi exorcism, atestat în cărţile de molitve româneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea şi care au circulat intens în mediul popular şi teologic românesc al acelui timp. Este vorba despre o conjuraţie împotriva *diavolului din ape*, provocator de grindine şi ploi distrugătoare. Textele din această categorie au drept model o legendă apocrifă slavă, care prezintă confruntarea unui demon acvatic cu un arhanghel însărcinat de divinitate să vegheze asupra acestui teritoriu (Timotin 2010: 34). Unul dintre momentele anului ritual în care poate fi îndepărtat pericolul grindinii este tocmai ajunul Crăciunului, atunci când specialişti investiţi de către comunitate cu acest rol „leagă piatra", atrăgând-o la masa încărcată cu roadele pământului (Voronca 1903: 800).

Deopotrivă investite cu funcţii benefice şi malefice, ca multe alte fiinţa sacre, spiritele acvatice care stăpânesc iazurile şi râurile despre care vorbea deja părintele teoriei animiste, E. B. Tylor (Tylor 1876: 272) au diverse atribuţii vegetaţionale. Ele pot atrage sau îndepărta ploile. O credinţă bucovineană spune că ploile sunt aduse de balaurii care sug apa din iazuri (Pamfile 1916: 95), locul acestora fiinţe mitice fiind în marile râuri (Sărbători şi obiceiuri 2004: 406). Demonul răspunzător de căderea grindinii, din credinţele medievale slavo-române este o probă a complexităţii acestui panteon acvatic. Fiinţă deopotrivă malefică şi benefică, locuind în elementul acvatic, stăpânind spaţiul dintre cer şi pământ, acest demon poate fi influenţat atât prin rugăciuni, cât şi prin exorcisme.

Scanned with OKEN Scanner

În credinţele arhaice româneşti, apare constant teama de duhurile malefice care părăsesc apele în ziua Bobotezei (Marian 1994 I: 152). Gesturile apotropaice oficiate de clerici, stropitul cu agheasmă şi aruncatul crucii în ape curgătoare, indică asumarea unui rol activ de anihilare a unor pericole supraumane. Această concepţie este sprijinită de asemenea de legenda apocrifă bogomilică, despre zapisul semnat între Adam şi Satana, ascuns încă de la crearea lumii sub o piatră din apa Iordanului, contract sfărâmat odată cu intrarea lui Iisus în apele sacre şi botezarea sa de către Ioan (Marian 1994 I: 143). Unul dintre rolurile rituale ale *iordănitorilor* din noaptea care precede sărbătoarea Bobotezei este păzitul fântânilor, o veghe motivată de o iminentă murdărire a acestor puncte hierofanice ale teritoriului domestic. De fapt, este vorba mai degrabă despre un pericol supranatural decât de unul provenit din plan uman.

Legătura implicită a sărbătorii creştine şi a mersului *cu Chiraleisa* cu reprezentări acvatice, pe care o dovedesc o serie de practici rituale discutate până acum poate fi confirmată şi de cea mai veche accepţie a formulei liturgice pe teritoriul limbii române. În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir menţionează termenul *Chiraleisa* într-o enumerare a stihiilor de care se tem superstiţioşii ţărani moldoveni, „nişte dumnezeiri necunoscute şi duhluitoare a idoli daci". Mai târziu, în studiul său de semantică, Lazăr Şăineanu confirmă această identitate mitologică a *Chiralesei* (Şăineanu 1999: 195).

Existenţa acestui „duh rău" în inventarul mitologic românesc, care nu mai este reluată în literatura de specialitate ulterioară, poate fi asemănată cu o prezenţă dintr-un alt mediu tradiţional, cel al estonienilor din provincia Ingria. În secolul trecut, această populaţie conservatoare oficia, cu ocazia praznicului Sfântului Ilie (o importantă sărbătoare vegetaţională în mediul popular), sacrificarea unui berbec, care era aruncat în râu şi oferit astfel spiritului acvatic ce stăpânea acest spaţiu. În timp ce animalul erau înghiţit de ape, ţăranii estonieni strigau împreună „Kirlouks", numele sacru al acestui duh (Oinas 1997: 203).

Scanned with OKEN Scanner

Fiind considerat o prezenţă malefică, *Kirlouks* este asemănat de cercetătorii baltici cu spiritele finlandeze ale apelor, *Vesihiisi*, responsabile de boli grave. Specialiştii nordici au încercat să afle sursa acestei enigmatice formule, denumirea duhului acvatic putând fi doar o confuzie cu exclamaţia sau strigătul de anihilare a acestei divinităţi. Felix Oinas propune o etimologie de provenienţă rusească, din forme ca *kirolesu, kurelesu, kurolesa*, care, la rândul lor îşi găsesc originea în refrenul liturgic grecesc *Kyrie eleison*. Folosirea frecventă a formulei în spaţiul etno-folcloric al slavilor orientali este confirmată de apariţia unui sens comun extra-ritual. Pluralul *kuralesy* denumeşte în limba rusă acte intolerabile sau nesăbuite. Un interesant context ritual în care este interpretat respectivul refren este cel al unui colindat de primăvară, la sărbătoarea Sfântului Gheorghe, atunci când grupuri de copii merg din casă în casă, cu ramuri verzi în mână, rostind cântece augurale de stimulare a viitoarelor recolte: „Să strigăm împreună, fraţilor:/ Sfânta Kuralesa:/ Doamne, dă-ne spice de orz/ Şi lanuri de grâu..." (Oinas 1997: 296).

Derivată din literatura creştină de ritual, acolo unde ipostaza repetitivă a litaniilor a fixat-o în memoria colectivă a credincioşilor, *Kyrie eleison*, rugăciune de mulţumire şi de invocare a evoluat în riturile calendaristice româneşti şi slave într-o formulă polivalentă. Funcţia sa apotropaică dominantă se integrează în seria de gesturi menite să încheie intervalul *celor douăsprezece zile* şi, de asemenea, să asigure un început favorabil noului ciclu vegetaţional.

Scanned with OKEN Scanner

VI. PERSONIFICAREA SUBSTANȚEI ACVATICE ȘI RITURI PREMARITALE

Scanned with OKEN Scanner

1. Divinizarea apei într-un rit nupţial

Una dintre practicile legate de apă din cultura populară autohtonă care nu a fost transfigurată implicit de cultura creştină este obiceiul numit „Adăpatul miresei", rit preliminar din cadrul ceremonialului nupţial. Aşa cum am observat studiind acest ritual în sate din Oltenia, el îşi denotă identitatea mai ales în această arie etnofolclorică, fiind mai degrabă confundat cu alte fapte rituale nupţiale în celelalte zone. În Oltenia, acest episod ceremonial are o denumire specifică, un moment predilect de performare şi personaje desemnate prin tradiţie să ia parte la el.

În cele mai multe variante documentate, *Adăpatul miresei* se realizează duminica dimineaţa, înainte de începerea propriu-zisă a nunţii, şi presupune deplasarea miresei împreună cu fete şi feciori din anturajul său către o sursă acvatică. Un personaj care nu lipseşte din acest grup este de obicei *cumnatul de mână*; lui îi revine sarcina de a scoate apa din fântână şi de a o ajuta pe mireasă să o poarte spre casă. Aşa cum se remarcă şi în alte contexte rituale discutate în această lucrare, alegerea fântânii din care mireasa va lua apa este făcută cu grijă, conform unor criterii rituale precise (a treia fântână spre răsărit pe drumul de la gospodăria sa, fântâna din centrul satului, un râu din apropiere). În comuna Apele Vii din Dolj, ni s-a relatat un tip de „adăpat" pus sub semnul cifrei magice trei, fiindcă mireasa merge la a treia fântână de la curtea ei, cumnatul toarnă apă de trei ori în găleată şi apoi acesta stropeşte mireasa de trei ori (Şofa Cornelia, 72 ani, ancheta 4.08.2012).

Faptul esenţial din acest episod pare deplasarea în sine spre sursa de apă, moment ritualizat prin prezenţa lăutarilor şi dansurile din preajma fântânii. Faptul alegerii unei anumite fântâni se păstrează încă în anumite zone tradiţionale. În satul Caraula – Dolj, fântâna centrală a satului a ajuns să fie identificată, în tradiţia locală conform folosirii ei în acest

Scanned with OKEN Scanner

ritual, fiind numită de comunitate „Fântâna mireselor" (Călinescu Maria, 66 ani, ancheta 27.12.2011).

De asemenea, găleata în care se va purta apa este împodobită cu grijă, subliniindu-se astfel încă o dată ipostaza sa de obiect ritual. În varianta care ne-a fost relatată în satul Dârvari – Mehedinți, ritul se realizează asemănător, însă el a fost deplasat în perioada de după săvârşirea cununiei: „Luni dimineața, după nuntă, mireasa şi *cumnatul de mână* iau o găleată, merg la o fântână de lângă biserică, de unde miresele luau apă, locul unde se adăpau. Mireasa avea o *cănuță*, o găleată împodobite, dădea la persoanele cu care se întâlnea ea pe drum, câte o gură să bea. Acolo la fântână, jucau mai multe *hori* şi după aceea se întorceau acasă" (Luminița Pripeagu, ancheta 26.12.2011,).

Atunci când ne întrebăm asupra scopului final al apei aduse de mireasă şi de alaiul său în casa în care va începe ceremonialul nupțial, sursele etnografice reflectă o mare diversitate, de la băutul apei de către mireasa însăşi, alături de mire sau alți participanți – trăsătură care se situează în consens cu denumirea practicii în Oltenia (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 110), la folosirea acestui lichid în diversele aspersiuni realizate de mireasă în mai multe etape ale nunții, fapt care motivează denumirea de „la udat" sau „udatul" dată acestei practici în județul Olt (Ibidem: 111). Totuşi, trebuie subliniat că utilizarea covârşitoare a apei ca element magic prin care mireasa împrumută din statul său augural întregii colectivități nu impune în mod necesar şi ritualizarea aducerii acesteia.

În cele câteva menționări ale obiceiului în Moldova, o atenție sporită dobândeşte găleată, „jucată" de către „fratele de mână al mirelui" (Vrancea, Ciubotaru S. 2009: 258), însă finalitatea apei este în cele mai multe cazuri cea de sursă a aspersiunilor efectuate de mireasă, şi în special pentru cea dedicată mirelui. De asemenea, în localități din Galați, mireasa varsă această apă la picioarele mirelui „ca sî-l speli di răli, şî mirili puni bani în casă" (Galați, Ibidem: 258). Se regăseşte însă şi o variantă complexă a ritualului, în acest caz fiind subliniată prezența substanței acvatice în denumirea de „danț pe apă" a secvenței ceremoniale respective: „La mireasă se

Scanned with OKEN Scanner

petrecea. Danţul pe apă. Constă într-o horă cu vornicii, surorile de mireasă şi alt tineret, în mijloc o cofiţă cu apă împodobită cu brad şi un căpăstru. În timpul jocului, când ajungea mireasa în dreptul cofiţei, mireasa răsturna cofiţa cu piciorul" (*Sărbători şi obiceiuri* 2004: 135). O denumire asemănătoare a dansului de lângă sursa acvatică, şi anume „hora apei" am aflat-o în satul Apele Vii – Dolj (Stănescu Victor, 68 ani, ancheta 4.08.2012).

Alteori, obiceiul se confundă cu momentul ritual deosebit de important în satele olteneşti al *împodobirii bradului de nuntă*: „[...] duceau bradul la o fântână apropiată, udau bradul cu apă şi aduceau o vadră cu apă acasă. Jucau hora de mână cu bradul ţinut de un flăcău" (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 111). Şi în versiunea contemporană pe care am identificat-o în satele olteneşti, întrebării legate de „adăpatul miresei" i s-a răspuns printr-o asociere imediată cu făcutul *bradului*, despre care ni s-a spus că este un obicei încă viu în satul respectiv (Salcia – Mehedinţi, Şuşa Vasilica, 70 ani; ancheta 27.12.2011). Nu se poate trece cu vederea valenţa fertilizatoare a ritualului, legată predilect de componenta feminină a alaiului care se deplasează la fântână: „[Mireasa] înmuia busuioc în apă şi stropea fetele care mergeau cu ea, să se mărite toate" (Ibidem). De asemenea, mireasa încearcă, în mod explicit, să preia ea însăşi forţa fertilizatoare a acestei ape prin contactul cu găleata în care aceasta este adusă în curtea sa: „Când vine acasă, o răstoarnă pe prispă, o pune cu fundul în sus şi se aşează pe ea, după ce înainte a stropit nuntaşii cu un mănunchi de busuioc" (Ibidem).

Şi în Transilvania, obiceiul se numeşte „la altoane", fapt care aduce în prim-plan momentul vărsării apei neîncepute la rădăcina unui pom. Ritul respectiv este precedat de folosirea apei pentru aspersiunea de către mireasă a nuntaşilor: „Se stropesc oamenii cu apă şi busuioc de către mireasă. Se pune colac de pâine pe găleata cu apă, se merge cu mirii «la altoane», la un măr" (*Sărbători şi obiceiuri* 2003: 128) sau „Ea lua nişte busuioc şi stropea de trei ori roată curtea, hainele de pe culme şi oamenii. Oamenii socrului mare gustau apa şi puneau bani în ea fiindcă pe urmă mergeau la altoane. Gazda

Scanned with OKEN Scanner

zicea că armata lui e setoasă. Ocoleau de trei ori şi vărsau apa la un măr" (Ibidem). În afara folosirii apei pentru stropirea participanţilor, o utilizare în plus este cea de a fi băută de către participanţi. În acest ultim caz, finalitatea obiceiului din Transilvania se apropie de cea observată în satele oltenești.

Prin diferitele secvenţe rituale în care apa este implicată în întregul ceremonial nupţial, sunt accentuate valenţele magice ale elementului, însă dintre toate acestea se diferenţiază cea fertilizatoare, corespunzătoare funcţiei principale pe care formarea unei familii o are în mentalitatea tradiţională. Modificările substanţiale pe care perceperea apei de către agenţii rituali le-a suferit de-a lungul secolelor de civilizaţie tradiţională au contribuit şi la accentuarea polivalenţei elementului acvatic în cadrul nunţii, el devenind o substanţă magică ce însumează funcţii altădată actualizate în ritualuri diferite. Supradimensionarea ipostazelor sociale şi estetice ale nunţii, şi mai puţin a trăsăturilor religioase oficiale ale acestui impozant ceremonial din ciclul familial, a privilegiat conservarea în cadrul său a unor elemente precreştine de mare arhaicitate. Originea şi traseul lor neîntrerupt în timp este dificil de demonstrat astăzi, însă anumite secvenţe din oficierea ritualului nupţial în care este ritualizat momentul aducerii apei, nu doar cel al utilizării ei propriu-zise, trimit la obiceiul antic al „băii miresei".

Un episod esenţial din seria gesturilor preliminare nunţii într-o fază arhaică a acestui obicei era deplasarea alaiului miresei spre o sursă acvatică, cu scopul de a se procura apa pentru baia protagonistei feminine. În Grecia antică, *loutrophoria* (aşa cum era numită transportarea apei pentru baie, urmată de baia propriu-zisă) era ultimul dintre riturile din ajunul nunţii (*proaulia*). Vasele nupţiale antice, o preţioasă probă pentru documentarea acestui ritual încă din secolul al VII-lea î.Hr., prezintă convoiul *loutrophoriei*, format din tinerele *nymphokomoi*, dintre care unele dansau şi cântau din flaut, altele o înconjurau pe mireasă cu flori. În reprezentările picturale de pe unele vase apare în fundal inclusiv fântâna – destinaţia finală a alaiului.

Scanned with OKEN Scanner

În lumea antică, îmbăierea rituală era foarte importantă şi nelipsită atât pentru viitoarea mireasă, cât şi pentru mire, iar vechimea acestui gest este demonstrată prin menţionarea lui de către autorii antici şi în basmele populare româneşti (Marian 1995: 270-271). O atenţie deosebită se dădea însă băii miresei, care avea o dublă funcţie: era un rit de ruptură de statutul de fecioară şi un rit de fecunditate, în virtutea valenţelor fertilizatoare ale apei (*gônimon*). Baia nupţială se realiza fie direct în sursa acvatică, fie la domiciliu, folosindu-se apa purtată în vase speciale. Nu doar grecii antici puneau accent pe acest episod ritual, ci el este documentat la multe vechi populaţii indo-europene. În mediul tradiţional slav, mirele este principalul executant al ceremoniei (Dick 1966 : 343), particularitate înlocuită astăzi în mediul popular românesc prin rolul special îndeplinit de un reprezentant al acestuia din punct de vedere ritual, şi anume fratele sau „cumnatul de mână", nelipsit în avatarurile respectivei secvenţe ceremoniale, în mediile unde ea a supravieţuit.

O autoare care cercetează iniţierea în contextul riturilor nupţiale sugerează că ar trebui să introducem acest moment ritual al deplasării miresei spre apa sacră în categoria numită de Arnold Van Gennep a *riturilor de agregare*, al căror scop era de a desprinde beneficiarul din domeniul său existenţial şi a-l integra într-o nouă dimensiune sacră (Ferrari 2003: 38). Pentru populaţiile păgâne indo-europene, intervalul anterior nunţii era destinat sacrificiilor şi invocaţiilor către divinităţi cu prerogative în sfera domestică şi în cea a fecundităţii. De aceea, nu atât ritualizarea procurării apei şi a folosirii ei era faptul central al *loutrophoriei*, ci sursa acvatică spre care mireasa se îndrepta. Se pare că în fiecare cetate grecească, locul pentru astfel de băi era în mod oficial fixat, ca un veritabil spaţiu sacru consacrat prin tradiţia locală. Aceste izvoare erau de cele mai multe ori sanctuare ale zeităţilor feminine, situate în afara *polis*-ului şi simpla apropiere a viitoarei mirese de ele avea semnificaţia unui pelerinaj cu scopul final de venerare a respectivelor divinităţi. De cele mai multe ori, aceste izvoare subterane situate în peşteri sacre erau situate sub jurisdicţia mitică a lui Artemis, zeiţa responsabilă de protejarea trecerii

Scanned with OKEN Scanner

miresei de la statutul de fecioară la cel de femeie sau, aşa cum spuneau grecii, de la *parthenos* la *gyne*, printr-o metamorfoză fizică şi spirituală: „By the time the wedding-day dawned, a young girl would have gone through a transformation, both allegorical and physical" (Llewellyn-Jones 2003: 219).

Procesiunea viitoarelor mirese la unul dintre sanctuarele lui Artemis, aşa numitele *Artemision*, semnifica solicitarea protecţiei acestei importante zeiţe a fertilităţii umane şi terestre. Prerogativele prenupţiale ale zeiţei sunt interdependente cu cele teriomorfe şi deci cu valenţele plurale ale apei sacre. Întâlnirea cu esenţa divină a *Artemision*-ului echivala cu o coborâre (*katenthen*) în apele subterane (Morizot 1994: 208-210). Captarea bunăvoinţei zeiţei era asigurată prin ofrande şi descântece, dar până şi simpla aspersiune cu apa sacră din aceste locuri avea semnificaţia de protejare a viitoarei mirese de către divinitatea feminină. Gestul respectiv era parte a unui complex sistem de ritualuri feminine generat de relaţia lui Artemis cu ancestrala religie casnică. Deşi apărătoare a spaţiilor sălbatice, Artemis îşi extinsese patronajul asupra *oikos*-ului domestic, iar femeia căsătorită trebuia să-şi asigure cadrul ritual pentru a se integra în gospodăria familiei soţului său.

Rolul îndeplinit de celelalte fete din alaiul miresei confirmă descendenţa sacerdotală feminină a ritului şi relaţia implicită a procesiunii către izvor cu tiparele iniţierii feminine. Una dintre trăsăturile acestei venerări de grup este dansul în cerc al femeilor, aşa cum apare el reprezentat pe vase de cult sau în frizele din pictura templelor. Se pare că aceste dansuri aveau, în afară de pecetluirea iniţierii, o funcţie socială asemănătoare cu cea îndeplinită de instituţii tradiţionale din satul românesc cum era hora satului sau şezătoarea pentru tinerele fete: „As opportunities for visibility and display, circle dances in sanctuary settings afforded maidens of marriageable age a chance to be seen by the entire community. Indeed, these were not only sacred rites but also important social institutions" (Breton Connelly 2007: 123). În plus, aşa cum se observă şi în cazul „danţului pe apă" din Moldova, procesiunea spre o sursă acvatică locuită de o divinitate poate fi un prilej

Scanned with OKEN Scanner

pentru executarea dansurilor rituale în onoarea respectivei figuri sacre (Oakley, Sinos 1993: 16).

După ce menţionează baia miresei, împreună cu anturajul său feminin, în ajunul nunţii, la macedoromâni, Elena Sevastos discută prezenţa acestui episod ceremonial la popoarele antice şi mai cu seamă rolul îndeplinit de fântâna Calliroe în acest scop la vechii greci sau de fântânile sfinte în India. Nu lipsesc din relatarea folcloristei bucovinene referinţe despre scăldatul miresei la popoarele moderne, dar atunci când ajunge să prezinte ipostaza românească a obiceiului, ea consideră că ritualul poate fi performat doar atunci când nunta are loc vara, fapt rar întâlnit în tradiţia populară românească. De asemenea, percepţia sa asupra semnificaţiei obiceiului dă credit nelimitat viziunii religioase: „La români, de se face nunta vara, ceea ce se întâmplă rar, atunci mireasa şi cu mai multe fete se duc la scăldat într-o apă curgătoare; şi, de apa nu-i în satul lor, merg chiar în al doilea şi în al treilea sat; iarna însă fac scăldătoarea în casă, căci în ziua cununiei are să fie împărătească, de vreme ce are s-o împărtăşească preotul şi atunci trebuie să fie curată atât cu trupul cât şi cu sufletul" (Sevastos 1990: 181).

Simeon Florea Marian, în vasta sa monografie dedicată nunţii tradiţionale, relatează o singură variantă carpato-danubiană a obiceiului într-o formă apropiată de cea antică, şi anume cea pe care o cunoştea, probabil, din mediul său bucovinean. Este descrisă de preotul-folclorist compoziţia augurală a apei pregătită pentru îmbăiatul celor doi protagonişti ai nunţii: „În scalda aceasta, care e făcută din apă neîncepută, pun bani de argint, lapte dulce, un fagur de miere, precum şi felurite flori mirositoare, mai ales busuioc, simbolul dragostei, anume că toată viaţa lor să fie atrăgătoare şi plină de dragoste ca busuiocul, curată ca argintul şi laptele şi dulce ca fagurul de miere" (Marian 1995: 270).

O ritualizare complexă a dansului în jurul unui vas cu apă şi modul în care vasul respectiv, ca ipostază târzie a *loutrophoros*-ului, devine obiect sacru purtat în comunitate apare la aromâni în complexul ceremonial al sărbătorii Naşterii Sfântului Ioan. Acest ritual, numit „Găleata" pare să

Scanned with OKEN Scanner

devină punctul central în jurul căruia gravitează toate celelalte practici superstiţioase ale marii sărbători creştine şi solstiţiale. De apa luată cu gesturi hieratice, cântece şi dansuri de la fântâni speciale ale satului se leagă confecţionarea coroniţelor de flori folosite în divinaţie, aspersiunile fertilizatoare şi depunerea unor ofrande în spaţii izolate din natură (Nicolau 2001: 42-47). Ipostaza rituală a aducerii apei din comunitatea tradiţională a aromânilor păstrează multiple semnificaţii prenupţiale prin rolul dominant pe care grupul fetelor îl are în acest context şi poate fi o variantă periodizată a *loutrophoriei*, suprapusă în calendarul popular peste o mare sărbătoare păgână a apelor şi a cultului solar. Prezenţa ritualului respectiv la aromâni este motivat de răspândirea lui predominantă în spaţiul de influenţă grecească (Marian 1995: 271). De asemenea, este de reţinut că destinaţia finală a purtării ceremoniale a găleţii este una hidromantică şi de asigurare a fecundităţii (Abbot 1903: 52-53). O altă probă a capacităţii obiceiului de a fi conservat în sud-estul Europei este atestarea lui de către T.T. Burada la românii din Macedonia, unde datina are mai degrabă o semnificaţie de spălare, şi nu de scăldare (apud Marian 1995: 270).

În afara altarelor lui Artemis situate în peşteri sacre, alte spaţii acvatice erau considerate de către antici a fi înzestrate cu funcţii fertilizatoare. Unele dintre acestea devin faimoase pentru această funcţie şi pătrund în legende şi istorii. O scrisoare apocrifă a lui Eschine relatează că la Ilion, tinerele fete care erau aproape de măritat mergeau toate să se scalde în Scamandru (faimosul râu troian creat în mod miraculos de către Zeus pentru a-i potoli setea lui Heracle), moment în care strigau „Scamandrule, ia-mi virginitatea". Cercetătorii au explicat rolul acestui rit de a preîntâmpina mânia divine a spiritului râului: „Cette formule indique, selon toute vraisemblance, qu'a son double aspect de rite de rupture et de rite propitiatoare de fécondité, le bain nuptial ajoute ici une valeur apotropaïque. Les rites destinés à égarer les puissances mauvaises pour éviter qu'elle s'attaquent aux mariés au cours de la nuit des noces peuvent prendre des formes variées, en particulier celle d'un simulacre de mariage" (Vérilhac, Vial

Scanned with OKEN Scanner

1998: 294). Numeroase alte surse antice greceşti relevă această practică. În *Ifigenia în Tauride* a lui Euripide, mama Ifigeniei, Climenestra, îi aduce acesteia apă din Argos, sursa prescrisă de tradiţie pentru acest uz ritual. Şi în *Fenicienele* lui Euripide, se menţionează că cei ce se căsătoreau trebuiau să se scalde într-un râu local. După Tucidide, la Atena, apa nupţială era procurată cu predilecţie din fântâna *Ennéakrounos*.

În afară de identitatea mitică oferită de Artemis, Hera sau de alte divinităţi unor surse acvatice speciale, se remarcă şi cazul lumii antice o mai sensibilă adaptare a tradiţiei *loutrophoriei* la reţeaua de ape locale. Deşi nu o aveau pe Artemis ca spirit tutelar, în lumea antică toate izvoarele erau virtual stăpânite de nimfe, adevărate *spiritus loci* cu aceleaşi atribuţii magice în sfera feminităţii, de protecţie a naşterii şi căsătoriei. Treptat, această funcţie este trecută din domeniul spiritelor feminine păgâne ale apei în domeniul creştin, dată fiind pietatea manifestată de tinerele fete faţă de Fecioara Maria. Fenomenul a fost observat în Grecia modernă şi este urmarea unui lung proces de asimilare a religiei olimpiene şi a cultului ancestral al naturii de către cultura creştină (Haland 2009: 122).

Scanned with OKEN Scanner

2. Invocarea magică a apelor – între canonic şi apocrif

În dezbaterea creată de către autorităţile teologice medievale cu scopul de a suprima comportamentul magic al bunilor creştini care sperau încă în ajutorul dublu atât al instanţelor creştine, cât şi al celor precreştine, *magia naturală* a fost considerată mai puţin gravă, ca păcat împotriva canoanelor bisericeşti, decât cea *demonică*. Magia naturală nu se sprijinea pe invocarea puterilor demonice, ci pe cea a forţelor cereşti, situate în apropierea sălaşului dumnezeiesc şi creaturi ale Cosmocratorului. Filosofii-magicieni care încercau să salveze acest tip de magie de sub interdicţiile conciliare ofereau aproape virtuţi ştiinţifice raportării omului la energia care emană din corpurile cereşti. Magia naturală implica un minimum de elemente astrologice rudimentare: se practica în perioada lunii crescătoare sau descrescătoare, sub egida unei constelaţii alese special ş.a. De fapt, astrologia medievală, având surse arabe, vine să contureze o seamă de cunoştinţe folosite apoi atât de magicienii de ocazie, cât şi de oamenii de rând. De exemplu, *Picatrix*, celebru tratat de magie astrală, pătrunde în lumea occidentală în secolul al XIII-lea; în acesta se vorbeşte direct despre posibilitatea de a constrânge astrele pentru ca ele să acţioneze în favoarea invocatorului (Kieckhfer 1990: 27). În spaţiul românesc, astfel de informaţii au circulat în culegeri ca *Astrologul, Gromovnicul, Vrăjalnicul* etc. Celebrele *Molitve ale Sfântului Vasile*, care conţin o listă nesfârşită de posibili „vrăjmaşi" ai omului, menţionează şi răul făcut de „vrăjitoriu cu stelele".

Scolasticii s-au opus practicilor astrologice din importantul motiv că *imago astronomica* nu respecta norma creştină conform căreia fiinţa umană nu are voie să invoce alte instanţe în afara lui Dumnezeu. Aceştia subliniau că există o invocare implicită în spatele oricărei practici magice. Prin urmare,

Scanned with OKEN Scanner

magicienii medievali au fost nevoiţi să se supună acestor indicaţii ecleziastice şi, din nevoia de a ocoli cenzura Bisericii, s-a creat un tip de magie care să împace atât *religia licita*, cât şi *religia ilicita*. Este vorba despre *magia solomonică* (ebraică) în care panteonul creştin înlocuieşte pe cel al spiritelor magice. Pe de altă parte, *magia hermetică* (arabă) păstrează invocarea forţelor celeste, considerată o practică idolatră clară (Weill-Parot 2002: 167-169).

Această problemă de dogmatică, denumită de Nicolas Weill-Parot *destinativité*, a constituit de-a lungul timpului un argument pentru diferenţierea rugăciunilor canonice de mai vechile invocaţii păgâne dar, în acelaşi timp, a încurajat structuri verbale construite prin simbioza elementelor creştine cu cele precreştine. Este vorba despre înlocuirea treptată a unor divinităţi păgâne cu divinităţi creştine sau situarea agenţilor sacri precreştini în subordinea lui Dumnezeu. Modul în care a funcţionat această subordonare poate fi constatat mai ales în cazul invocaţiilor adresate elementelor naturii, care pot fi privite, în viziune creştină, ca instanţe invocate tocmai fiindcă ele sunt simple creaturi.

Un exemplu grăitor este cel descris de Emanuela Timotin, care studiază transformarea, în mediul clerical, a străvechii invocaţii către lună. Rugăciunea pentru vindecarea *faptului* are o structură retorico-pragmatică de tip clasic. Influenţată de respectiva invocaţie către lună care circula în manuscris şi de credinţa că astrul este capabil să înlăture *faptul*, rugăciunea adresată Dumnezeului creştin conţine şi următorul fragment: „(...) Ordonând lunii,/ Care este făptura mâinilor tale,/ A le duce/ Prin codrii şi pustii..." (Timotin 2010: 651-660). Dispare astfel invocaţia directă către instanţa păgână, aceasta fiind subordonată divinităţii creştine supreme. Ideea că Dumnezeu porunceşte astrelor o întâlnim şi în binecunoscuta „rugăciune de scoatere a dracului" din *Codex Sturdzanus*: „Oprescu-te, diavole, cu cele doao lumiri ce-au făcutu Domnul soarele dzileei şi lura nopţiei..." (*Codex Sturdzanus* 1993: 276).

Din perspectiva speciei poetico-retorice în care se integrează, invocaţia către o forţă naturală aparţine genului rugăciunii arhaice, caracterizat de cercetători ca „messy liminal category where the category/field of magic and the

category/field of religion meet" (Kapalo 2011: 81). Apartenența invocațiilor românești la această categorie mixtă a fost și cauza ambiguității terminologice din vechile manuscrise românești, acestea numindu-se alternativ „rugăciuni", „molitve", „farmece" sau, așa cum le caracterizează unii cercetători subliniind calitatea lor necanonică: „rugăciuni apocrife" (Timotin 2010: 25). Posibilitatea de a diferenția ceea ce era magic prin tradiție de ceea ce se considera a rămâne, totuși, sub egida religiosului, este cu atât mai restrânsă cu cât textele acestea mixte apar pe paginile aceluiași manuscris medieval unde sunt de asemenea notate rugăciunile canonice zilnice.

La baza funcționării rugăciunii arhaice stă, așa cum observau deja teoreticienii antici ai tiparului invocator, posibilitatea unei relații de comunicare dintre ființa umană și o entitate divină. De asemenea, diferențierea invocației magice de cea religioasă s-a făcut în baza unei opoziții între un model *suplicator*, postulând subordonare totală a invocatorului uman în fața invocatului divin, și unul *coercitiv*, în care invocatorul își arogă puterea de a-l determina pe invocat să acționeze în avantajul său. În studiul despre rugăciunile identificate în practica religioasă a aborigenilor australieni, Marcel Mauss observa că, în anumite cazuri, invocarea animalului sacru este mai puțin un imn sau *laudatio*, ci devine aproape un ordin : „une espece d'ordre, une suggestion impérative à laquelle il doit se conformer" (Mauss 1968 : 474). De fapt, rugăciunea de cerere către Dumnezeu, având la bază ideea unui efect imediat pe care invocația trebuie să-l aibă în schimbarea situației curente a invocatorului, a fost considerată de specialiștii antici ai acestui tip special de text ca fiind incompatibilă cu expresia acceptată a relațiilor dintre om și divinitatea creștină supremă: „The most magical aspect of such prayers and blessings was the perceived immediacy of their effect" (Davies 1996: 20). Prin multiple moduri, autoritățile creștine din primele secole au încercat să descurajeze folosirea în scopuri mundane a mijloacelor de comunicare dintre imanent și transcendent.

Pentru a sublinia legătura tipurilor de agenți invocați cu tipul de magie în care aceștia sunt integrați, Sanda Golopenția clasifică invocațiile românești în două categorii, în funcție de

Scanned with OKEN Scanner

momentul performării: *diurne* (către soare, apă, Maica Domnului) şi *nocturne* (lună, stea, mătrăguna, diavolul) (Golopenţia 2004: 151). Spre deosebire de vrăjile ofensive performate în mijlocul nopţii, timp populat în mod tradiţional de apariţii demonice, apa, în calitatea sa de agent magic invocat apare ca sprijin pozitiv în majoritatea textelor cunoscute în inventarul incantatoriu românesc.

Invocaţia către lună, soare sau stele apare în folclorul magic românesc în contextul vrăjilor de dragoste. Desigur, rolul acestor incantaţii şi prin urmare ceea ce aşteaptă invocatorul de la invocat este de a asigura calităţile necesare fetei care vrea să se mărite sau să-i aducă acesteia *ursitul*. Alături de cererea de ajutor adresată aştrilor, invocaţia către ape aduce în plus semnificaţiile fertilizatoare şi augurale ale acestui mediu. Performarea invocaţiilor respective se regăseşte în unele cazuri în preajma marilor sărbători religioase, atunci când timpul sacru asigură o condiţie esenţială a ritului. Relaţia dintre invocarea râului sau a fântânii şi momentul de maximă sacralitate al Bobotezei, atunci când apele terestre sunt încărcate de potenţa magică a Iordanului biblic, a fost considerată drept avantajoasă în anumite versiuni, însă de cele mai multe ori invocaţiile de dragoste româneşti nu respectă această cerinţă temporală. Ele pot fi performate în preajma altor sărbători religioase, fie din ciclul hibernal, fie din cel de primăvară, indiferent dacă acestea sunt sau nu sărbători ale apei. Riturile magice sunt efectuate în ajunul momentului sacru oficial şi folosesc contextul augural al acestuia pentru sporirea forţei lor incantatorii.

Cu toate acestea, apropierea marii sărbători creştine a apelor nu poate fi trecută cu vederea şi de aceea ea încurajează practici magice în care elementul acvatic devine factor exponenţial. Această situaţie era observată, în satele maramureşene, de etnologul francez Jean Cuisenier, care a analizat în mod special o invocaţie „la apa Iordanului" performată în ajunul Bobotezei: „[...] Bună dimineaţa, râul lui Iordan,/ Am zânit să mă spăli,/ De ură, de ţâpătură,/ De făpturi, de daturi...". Folosirea toponimului biblic în acest text este considerată o metodă de conectare mistică a realităţii

ţăranilor la imaginarul Bisericii: „Râul incantaţiei nu este bineînţeles, în viaţa de toate zilele, decât un pârâiaş care se varsă în Cosau, aproape de locul unde mă spăl eu însumi în fiecare dimineaţă. În acea zi, totuşi, pârâul încetează să mai fie unul oarecare, ia numele de Iordan, ca râul din care Sfântul Ioan Botezătorul a scos apă ca să-l boteze pe Hristos. Dar fata se adresează râului într-un fel foarte puţin creştinesc" (Cuisenier 2002: 163). Etnologul francez observă modul în care energia numinoasă a râului biblic este pusă în slujba unui rit eminamente păgân.

Dar „Iordanul" ca topos magic nu apare doar în vrăjile de dragoste performate în ciclul celor 12 zile. Menţionarea toponimelor biblice pentru sporirea forţei performative a invocaţiilor este unul dintre procedeele întâlnite frecvent în descântecele româneşti. Credinţa în forţa unei secvenţe ca „La fântâna lui Adam,/ La râul lui Iordan" este consecinţa impunerii graduale, dinspre mediul ecleziastic spre cel popular, a unui inventar de semne sacre. Utilizarea acestora în mod nediferenţiat este determinată şi de suprapunerea audienţei ritualului religios cu grupul de performeri a riturilor magice private. Ataşarea acestor invocaţii erotice la compartimentul magiei negre sau ofensive nu a putut schimba percepţia descântătorilor asupra propriilor texte şi nici nu i-a decis să renunţe la folosirea elementelor religiei oficiale, ci, mai mult, i-a făcut pe aceştia să spere că vor fi salvaţi de acuzaţia de a fi performat rituri aparţinând *religiei ilicita*.

În textele magice autohtone, râul Iordan poate să apară ca mediu purificator perceput la persoana a treia: „[...] La râul lui Iordan,/ Apă rece a lua,/ De ură a se spăla", Marian 1996: 26) sau „Duminică dimineaţa m-am sculat,/ La fântâna lui Iordan am alergat,/ Sfântă apă în mâna dreaptă am luat" (Marian 1996: 149). În alte descântece, *Iordanul* este personaj divin căruia invocatorul i se adresează în mod direct: „ – Bună dimineaţa, râul lui Iordan,/ – Sănătate bună, Doca cea frumoasă/ Da de ce-ai zinit la mine?/ – Eu am zinit la tine/ Să speli ura de pă mine" (Papahagi 1981: 291). Însă în cele mai multe alte vrăji de dragoste, destinatarul se adresează unei forţe acvatice anonime, element al spaţiului cotidian cum ar fi

Scanned with OKEN Scanner

o „lină fântână" (Gorovei 1931: 342), o „apă curătoare" (Marian 1996: 46), un izvor (Gorovei 1931: 294), un „râuleţ" (Marian 1994 I: 99) sau chiar „roua rouliţă" (Ibidem: 47).

Apa Iordanului apare în descântece occidentale cu funcţia de a vindeca hemoragiile. Acest tip incantatoriu, numit *Flum Jordan* are la bază forţa ilocuţionară a episodului narativ biblic despre Botezul lui Iisus în Iordan de către Sfântul Ioan Botezătorul. Acest tipar incantatoriu nu a pătruns în corpusul magic românesc, nici măcar în variante livreşti, de circulaţie scrisă. E adevărat că naraţiunea Botezului este prezent în texte folclorice legate de marea sărbătoarea a apelor, un tip de colinde cu rolul de a readuce în conştiinţa creştinilor acest moment esenţial al istoriei sacre: „Auzit-am auzit/ Că s-a născut Fiul Sfânt/ În ieslea boilor,/ În paiele grâului/ În ogrinjii fânului/ Şi de-acolo s-a luat/ Tot pe drum de măuran/ La apa lui Iordan/ Şi-acolo s-a botezat/ De Ion cel preacurat..." (Bud 1908: 68). Însă şi acest episod a fost supus intervenţiei imaginarului popular, adăugându-i-se anumite elemente străine de dogma creştină şi sublimându-i-se altele. Este cazul colindelor în care botezătorul nu mai este Ioan, ci alţi sfinţi (Sfântul Ilie) sau chiar o entitate feminină (Sfânta Maria, Sfânta Duminică, Maica Domnului); uneori apa Iordanului este înlocuită cu trei râuri sau trei fântâni (Comişel 1992: 133). Botezul necanonic al lui Iisus de către Fecioara Maria consună însă cu rolul terapeutic al acesteia în cadrul scenariului simbolic al descântecelor, unde divinitatea feminină realizează purificarea bolnavului cu apă dintr-un râu sau dintr-o fântână.

În virtutea conservării trăsăturii păgâne a apei biblice sacre prin excelenţă, Iordanul, se constată în mediul popular folosirea lui ca figură divină ameninţată în practici cu caracter ofensiv. Un ritual de secetă de o mare arhaicitate demonstrează această interfaţă a unui râu obişnuit metamorfozat în instanţa acvatică de esenţă creştină: „Se mai pune în apă o muiere în stare binecuvântată, goală şi cu o seceră taie în apa de primprejur. Ea zice: «Pe cum tai io-n apa lui Iordan, aşa să se taie toate împiedecăturile şi legăturile, opreliştile, să vină ploaia»" (Fochi 1976: 257).

Scanned with OKEN Scanner

Natura simbolică a fluviului biblic a condus, probabil, la posibilitatea transfigurării lui în orice apă curgătoare mai importantă sau chiar în izvoare aflate în vecinătatea bisericilor. Încă din primele secole creştine, se remarcă această analogie simbolică a Iordanului originar cu alte fluvii sau chiar cu mările în care erau botezaţi neofiţii cu acest prilej (Hidiroglou 1997: 98). În România, „Sfinţirea cea mare a apei", care reprezintă ritual minunea de la Iordan şi o reactualizează se poate săvârşi, de asemenea, lângă diverse ape curgătoare şi chiar la Dunăre sau la mare, „pentru a fi mai aproape de împrejurările istorice şi mediul natural al Botezului" (Cojocaru 2004: 231).

După cum am subliniat şi anterior, sursele naturale de apă sunt spaţii prin excelenţă ale hierofaniei, în majoritatea culturilor arhaice. Prin urmare, printr-un proces natural de adaptare, sacralitatea fântânii a fost ataşată, în imaginarul folcloric, sacralităţii fluviului biblic. În basme, fântâna din care eroul este trimis să ia *apa vie* se găseşte undeva, la izvoarele Iordanului (Şăineanu 1978: 333, 340, 363). În descântecele româneşti, *apa neîncepută*, element esenţial în ritul manual realizat de către descântătoare, este adus de la o fântână, în anumite condiţii rituale. Înainte de apariţia denominaţiei toponimice de origine biblică, textele folclorice româneşti sunt presărate cu identificări spaţiale de rezonanţă mitică, dintre care menţionăm: „la fântâna ai de piatră,/ Unde cură apă-ndată" (Viciu 1914: 134), „la râu de jin/ Cu stropcii de mir" (Golopenţia 1998: 118), „la fântâna Dzânelor" sau „fântâna din codru". Cele mai cunoscute balade populare româneşti privilegiază apariţia unui topos acvatic esenţial, şi anume „fântâna lină", apărută în locul căderii meşterului Manole („o fântână lină/ Cu apă puţină"), dar şi spaţiu ales de către ciobanul din *Miorița* ca loc de îngropare („La fântână-n stână/ Unde-i apa lină").

În concluzie, nu este dificil de înţeles procesul de transformare al acestui spaţiu istoric într-unul prin excelenţă edenic, la care ajunge Maica Domnului, conform textului colindelor: „La mijlocul plaiului/ La fântâna raiului" (Ibidem: 38). Asocierea la fântâna mitică a unor motive originare în creştinismul popular apare ca o confirmare a simbiozei motivelor păgâne cu cele creştine: „La mijlocul holdelor/ Este-

Scanned with OKEN Scanner

o lină ş-o fântână/ Şi scara lui Dumnezău/ Care sue şi scoboră/ La Maica Precista-n polă..." (Ispas, Brăiloiu 1998: 272).

Vestitul fluviu oriental în care s-a realizat Botezul apare, desigur, în colinde religioase, fapt datorat şi existenţei, în repertoriul folcloric românesc, a unor cântece rituale de Bobotează, după modelul celor cântate cu ocazia Crăciunului, probabil şi ca urmare a vechii suprapuneri a celor două sărbători din primele secole creştine. În afară de menţionarea fluviului biblic în episodul Botezului, câteva colinde transilvănene ne indică un raport între respectivul fluviu şi Adam. Este vorba despre o variantă a povestirii apocrife relatând moartea lui Adam, care, asemenea ciobănaşului din *Mioriţa*, îşi exprimă dorinţa de a fi îngropat „la părăul Geanului/ Apa Iordanului" (Viciu 1914: 81). Trei sunt posibilele surse, care, îmbinate sau nu, ar fi putut să creeze o astfel de interpretare în creaţia populară. Prima este motivul apocrif al zapisului dintre Adam şi Satana, îngropat sub o piatră de pe fundul Iordanului. Moses Gaster remarcă pătrunderea acestui motiv în poemul de circulaţie folclorică *Verşul lui Adam* sau *Cântecul lui Adam*. Originea acestei idei se regăseşte în versiunile latine şi greceşti ale *Vieţii lui Adam şi a Evei*, considerat de N. Cartojan de origine sabeică (Cartojan 1974: 70); un episod important al acestei legende apocrife este momentul ispăşirii păcatului primordial de către cei doi protagonişti ai Genezei în apele Iordanului şi ale Tigrului. O a treia influenţă poate fi înregistrată în legenda locului îngropării lui Adam, situat nu în fluviul biblic, ci la baza dealului Golgotei, acolo de unde a fost eliberat de către Iisus în momentul Răstignirii şi asimilat, potrivit altor texte apocrife, locului Creaţiei, veritabil „Munte sacru" şi *axis mundi* (Eliade 1937: 35). Cartea populară *Lemnul crucii* explică legătura dintre locul îngropării şi lemnul crucii îngropat în apele Iordanului de către primii oameni (*Cele mai vechi cărţi* 2001: 195-196; Marian 1994 I: 161-162).

Însă memoria colectivă nu poate opera cu un volum atât de mare de informaţie narativă, provenind din surse atât de variate. Prin urmare, este posibil ca asocierea fluviului care curge pe teritoriul Ţării Sfinte cu părintele strămoşesc să reprezinte ultima fază a unui lung proces de restrângere a

Scanned with OKEN Scanner

bogatului material epic. Paralel cu uitarea surselor a avut loc şi esenţializarea semanticii rituale a acestei asocieri. Spaţiul atât de prezent în descântece denumit prin sintagma „la fântâna lui Adam,/ La pârâul lui Iordan" ajunge să identifice o zonă hierofanică, asimilată cu prezenţa *apei neîncepute* şi caracterul său edenic, oriental : „Plecai şi mersei/ P-o cale, p-o cărare/ Spre soare răsare,/ La fântâna lui Adam,/ La pârâul lui Iordan..." (Păsculescu 1910: 113). A contribuit aici şi intersecţia imaginarului spaţial arhaic cu a celui creştin, şi anume imaginea arhetipală a unei fântâni situate în centrul Paradisului, de la care pornesc sau spre care converg cele patru fluvii edenice (Facerea 2, 9-10), repere cosmografice esenţiale: Tigrul, Eufratul, Fisonul şi Gheonul. Sacralitatea acestor patru mari ape curgătoare este reflectată în capacitatea lor purificatoare, dar şi de a delimita spaţiul uman de cel suprauman. Exorcisme din manuscrise vechi româneşti reamintesc forţa apotropaică a acelor patru fluvii: „Oprăscu-te, dievole, cu cele 4 râuri ce ies din raiu, Fison, Ghion, Tigăr, Efrat, ce încungiură pământul şi toată lume, să n-aibi putere pre munca creştinilor!" (Timotin 2010: 245).

Preferinţa pentru purificarea de către o apă curgătoare este legată de proprietăţile acesteia de a conduce răul departe, purtat de unde, aşa cum se observă într-un ritual nocturn realizat de fetele de măritat în noaptea de Anul Nou: „Fetele se duc singure la 12 noaptea la Bistriţa, de unde aduc o căldare de apă şi *năboi* (gheaţă). Dezbrăcate, într-un lighean, îşi toarnă încet apă pe cap, zicând: «Cum se înnoieşte apa din vale, aşa să se înnoiască şi soarta mea!»" (Budiş 1998: 254). Ideea de purificare a răului prin aspersiunea cu apa dintr-un râu este strâns legată de cosmografia tradiţională a spaţiului acvatic, căci Apa Sâmbetei alungă orice influenţă malefică spre cealaltă dimensiune a lumii. Această idee este reflectată de un rit purificator din judeţul Neamţ, înregistrat în revista „Ion Creangă": „Spală-te de trei ori pe faţă cu apă şi dă surcelele ori ciocălăii pe pârău şi zi: «După cum se duc surcelele pe apă, aşa să se ducă şi durerea mea din capul meu»" („Ion Creangă", Anul III, nr. 6, iunie 1910, p. 181). În unele descântece cu funcţie taumaturgică, bolile sunt trimise în mare – o altă

Scanned with OKEN Scanner

metaforă a lumii de dincolo şi sălaş predilect al făpturilor demonice (Caraman 1988: 298-301).

Prezenţa simbolică a apei în structura verbală a vrăjilor de dragoste sau *de desfăcut* este acompaniată de o prezenţă empirică a lichidului purificator în ritul manual, fiindcă de multe ori contextual performativ al descântecului reclamă folosirea *apei neîncepute*. De altfel, purificarea ca act precedând un ritual este o condiţie *sine qua non* a multor ceremonii magico-religioase, oferind performerului calitatea de a se apropria de sacru. Printre riturile manuale respective se numără purtarea rituală a apei într-un vas de la sursa acvatică, spălarea pe faţă sau pe mâini şi chiar aruncarea în apă a unor ofrande alimentare, gest descris chiar şi în textele magice: „Bună dimineaţa/ apă sfântă, mărgătoare/ ce vii de la sfântu soare!/ Ieu îţi dau pită şi sare/ tu-m dă dragostea cea mare" (Golopenţia 1998: 67). Prezenţa ofrandelor adresate apei personificate întăreşte caracterul divin al acesteia, căreia i se confirmă astfel statutul de instanţă supranaturală.

În afara invocaţiei directe către apa Iordanului, momentul propice al ajunului Bobotezei este folosit de tinerele fete ca *tempora opportunata* pentru rituri divinatorii. Mediu specular prin excelenţă, apa râului sau a fântânilor poate genera imaginea ursitului. Obiceiul este atestat în celebrul *Tratat al superstiţiilor* alcătuit de abatele francez Jean-Baptiste Thiers în secolul al XVII-lea: „Si une fille est en peine de savoir qui elle épousera, elle n'a qu'a troubler de la main l'eau d'un seau qu'elle aura tiré d'un puits ou d'une fontaine, en disant certaines paroles qui ne signifient rien, et elle verra dans cette eau celui qu'elle aura en marriage" (apud Lebrun 1976: 450).

O serie întreagă de rituri magice prenupţiale este asociată practicilor oficiale ale Bobotezei, de la preluarea unui fir de busuioc din buchetul cu care preotul sfinţeşte casele în ajunul sărbătorii, până la aşezarea în locul unde a stat slujitorul bisericesc atunci când a intrat în casă sau chiar prin vrăji în continuarea ritualului principal de sfinţire a apei la biserică, în dimineaţa Bobotezei: „Cele mai multe fete mari merg în ziua de Bobotează la biserică, mai cu seamă de aceea ca să calce în urma preotului când iese acesta cu procesiunea

Scanned with OKEN Scanner

spre a sfinţi apa, crezând că, dacă vor călca în urma lui, atunci se vor mărita mai degrabă" (Marian 1994 I: 144). În comuna Salcia din judeţul Mehedinţi, femeile care ne-au vorbit despre această practică au ţinut să sublinieze că preotul lasă în mod conştient „un fir de busuioc la casele unde sunt fete ca să se vrăjească" (Dinte Vasilica, 53 ani; Spiridon Tanţa, 69 ani; ancheta 27.12.2011).

Busuiocul este de asemenea folosit la împodobirea crucii purtate de preot, aceasta fiind complementară cu o variantă eminamente magică, pusă de către fete în seara de Anul Nou într-un vas cu apă. Acest ansamblu ritual era apoi plasat la izvor sau la fântână, în speranţa că fata îşi va visa ursitul (*Sărbători şi obiceiuri* 2009: 280). Magia elementului vegetal era sporită atunci când acesta era reprezentat de „pământuful înflorit cu care colindau la Anul Nou", care era de asemenea aruncat în pârâu, sub gheaţă (Ibidem: 278). În aceeaşi regiune din Muntenia elementele vegetale (busuiocul şi creangă de merişor) provenite din rituri religioase erau plasate la fântână, unde stăteau întreaga noapte. Obiecte rituale confecţionate din aceste buchete erau numite „punte" şi aşezate în preajma unei surse acvatice: „Se puneau punţi. într-o strachină se punea apă; pe de o parte şi de alta câte un băţ din ramură de măr. Pe cele două bețe verticale se aşeza un al treilea, de care se lega busuioc. Busuiocul trebuia astfel pus, încât să stea în apă. Dacă acesta rămânea până a doua zi frumos, fără să-l înmoaie apa, aşa era bărbatul care îl va lua. La Bobotează se proceda la fel, numai că apa din strachină trebuia să fie aiasmă" (Ibidem: 279).

Totuşi, cele mai multe vrăji de dragoste precedă momentul sacru oficial, conform unei credinţe ancestrale în energia începuturilor, aşa cum este cazul unei vrăji de dragoste din Transilvania: „Fetele din unele părţi ale Transilvaniei se duc în ziua de Bobotează, des-dimineaţă, până a nu răsări soarele, la fântână şi zic: «– Bună dimineaţa,/ Apă mândră leuroasă!/ – Sănătate bună,/ Fată mândră şi frumoasă!/ – Eu am venit la tine,/ Apă mândră leuroasă,/ Să mă faci mândră şi frumoasă...»" (Marian 1994 I: 139). De asemenea, o invocaţie asemănătoare este rostită în dimineaţa sărbătorii: „A doua zi dimineaţă, adecă în ziua de Bobotează, cum se scoală încep a

Scanned with OKEN Scanner

descânta apa aceasta" (Ibidem: 138). Desigur, vrăji asemănătoare şi folosirea energiei acvatice în scopuri prenupţiale se regăsesc în corelaţie cu alte mari sărbători religioase în afara Bobotezei. De exemplu, în noaptea dinaintea Paştelui, fetele se spală într-un râu din apropierea satului, sperând că „scăldându-se, îşi curăţesc trupul, şi că vor fi sănătoase şi ferite de boale în decursul anului, ci în acelaşi timp îşi fac încă pe dragoste şi ursită" (Marian 1994 II: 164). Uneori, fetele au grijă să se scalde atunci „când trage arăngul – clopotul – sau când aud toaca dis-de-dimineaţă întâia oară la biserică (Ibidem: 165), pentru o situare a ritului magic în corelaţie cu sacrul oficial.

Funcţia apei neîncepute în magia erotică este polivalentă; în contextul desfacerii unor vrăji „de urât" sau „de fapt", ea este prin excelenţă purificatoare. O altă funcţie implicită este cea fertilizatoare, specifică repertoriului eminamente feminin al magiei acvatice, regăsită şi în cadrul ceremonialului nupţial. Aceste două funcţii se regăsesc deopotrivă în descântece de dragoste şi în cele menite să desfacă o vrajă anterioară. În încercare de a detecta diversele scopuri ale folosirii apei în scopuri rituale la popoarele primitive, antropologii au observat că spălarea nu era doar o purificare menită să îndepărteze un maleficiu anterior, ci şi o metodă profilactică ce poate îndepărta spiritele negative. Studiind tipurile de purificare din context religios antic, Harold J. Stukey vorbeşte despre o purificare *de remediere* şi una *de pregătire* (Stukey 1936: 295).

Într-adevăr, în multe invocaţii româneşti, funcţia apei personificate este cea de a asigura puritatea empirică şi spirituală a protagonistei: „[...] – Dragă fântâniţă/ Mândră şi frumoasă!/ Eu n-am venit nici să te beau/ Nici să te mănânc,/ Ci-am venit ca să mă bagi în tine/ Şi să mă speli pe mine" (Marian 1996: 68). În celebrele relatări ale practicilor superstiţioase realizate pe malul râurilor de către ţăranii medievali în Europa creştină, clericii care descriau aceste practici menţionau că aceştia considerau aceste purificări ca fiind o metodă de îndepărtare a nefericirilor şi o garantare a prosperităţii (Audin 1980: 682).

Scanned with OKEN Scanner

Faptul că magia invocatoare erotică nu are o structură orientată prevalent spre o demonologie specifică, ci face mai degrabă apel la figuri şi elemente canonice este o caracteristică a întregului folclor magic românesc, construit nu în opoziţie cu folclorul creştin, ci în corelaţie cu acesta. Particularitatea aceasta este determinată de lipsa unei mişcări de opoziţie şi epurare instrumentată de autorităţile bisericeşti, aşa cum s-a întâmplat în Europa occidentală odată cu Reforma, cât şi de o toleranţă manifestată de clerul local în ceea ce priveşte practicile rituale populare. Dacă în invocaţiile magice din culturile religioase occidentale, această schimbare de paradigmă a însemnat orientarea spre invocarea unor figuri creştine, în magia ofensivă rusă, la fel ca în cea românească tradiţională, a fost păstrată cererea adresată elementelor naturale sau astrale: „The elements of earth, fire, water and wind are also called upon for aid, just as the *beautiful sun*, *the bright moon*, and the *many star*" (Conrad 1989: 429). Alături de acestea, folclorul rusesc de dragoste conţine exemple de invocaţii către divinităţi acvatice, cum ar fi „Ţarul ocean" sau „Bătrânul apei" (Ibidem: 435).

Scanned with OKEN Scanner

CONCLUZII

Cartea de faţă este o încercare de a reface identitatea pierdută a unui drum sinuos pe care apele mitice l-au parcurs în traiectoria lor spre spaţiul ritual şi social al comunităţii tradiţionale. Vechimea şi eterogenitatea pieselor acestui traseu au devenit piedici suplimentare, la care s-a adăugat concurenţa implicită între mai multe domenii ale imaginarului cultural de a pune stăpânire pe bogatul inventar al simbolismului acvatic. Prin urmare, îndepărtându-se intenţionat de clasificări şi delimitări clasice, structura cercetării a urmat fidel itinerariul indicat de obiectul şi obiectivele proiectului de faţă.

Concordanţa diferitelor valenţe ale apelor în viaţa rituală şi socială a ţăranilor indică modul armonios în care ceea ce reprezenta religia casnică în lumea antică – în care familia îşi dedica întreaga activitate cultuală strămoşilor şi divinităţilor vetrei – s-a intersectat cu elemente ale religiei cosmice şi divinizarea elementelor lumii naturale. Chiar dacă religia casnică ar fi trebuit să fie anihilată treptat de marile religii monoteiste – care au pus accent pe corespondenta publică şi pe simbolurile religioase colective ale manifestării credinţei –, aceasta nu a dispărut. Religia casnică, cea cosmică şi cea publică se întâlnesc în această ritualizare neîntreruptă a modului ţăranilor de a-şi aduce aproape apele cosmice. Fiind o religie fără figuri divine centrale, religia surselor elementare a împrumutat cu succes semne şi personaje din inventarul creştin. Dogmele ineficient codificate ale acestei religii s-au hrănit de asemenea din dogmele dominante ale unui alt imaginar religios.

Riturile performate astăzi în satele româneşti au capacitatea de a dezvălui viziuni cosmografice ancestrale şi modalitatea prin care resursele acestei lumi sunt puse la dispoziţia existenţei ţăranului sub zodia magicului. Despre vocaţia utilitaristă şi dominanta socială a religiozităţii populare au mărturisit aceste comportamente, de la mijloacele rituale de obţinere a apei prin săparea ritualizată a unei fântâni sau

Scanned with OKEN Scanner

confecționarea unei păpuși reprezentând o divinitate a ploii la expresia comunitară, moral-creștină de a așeza mese de pomană în curtea bisericii din vatra satului, ospețe oferite deopotrivă zeilor atotputernici și semenilor nevoiași, spiritelor imateriale și vecinilor sociabili.

Atenuarea vizibilă și graduală a acestei vocații magice nu a îndepărtat însă credința în puterea implicită a practicilor. Forța aceasta rămâne să se exprime chiar și în gesturi lipsite de elocvență incantatorie, în automatisme comportamentale, în coduri învățate pe de rost și versuri de neînțeles. Apele naturale, nedomesticite și populate de ființe supranaturale nu pot dispărea pur și simplu.

Cu scopul de a identifica și explica mecanismul acestei conservări, resursele ei colective, am ales să folosim instrumentele sociologiei religiei, o știință socială de succes în câmpul disciplinar al aflării valorilor spirituale ale lumii contemporane. Astfel, studiul sociologic al religiozității populare a oferit date despre componenta vizibilă, mărturisită, cuantificabilă a fenomenului religios din zilele noastre și a fost menită să completeze ceea ce etnologia și antropologia riturilor arhaice au evidențiat fără să poată măsura cu aceeași tenacitate metodologică, și anume ipostaza nemăsurată, nocturnă și ascunsă a sufletului popular.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

Abbot 1903 = G.F. Abbot, *Macedonian Folklore*, Cambridge University Press.

Alexander 2004 = J.C. Alexander, *Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy*, în „Sociological Theory", 22, 4, p. 527-553.

Andrei 1997 = Petre Andrei, *Sociologie generală*, ed. a IV-a, Iaşi, Editura Polirom.

Athanassiadi, Frede 2002 = Polymnia Athanassiadi, Michael Frede, *Introduction* to *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.

Atlasul etnografic român 2003 = *Atlasul etnografic român*. Vol. I. *Habitatul*. Editat de Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu". Coordonat de Ion Ghinoiu, Bucureşti.

Badone 1990 = Ellen Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, New Jersey, Princeton University Press.

Baechler 2006 = J. Baechler, *Religia*, în R. Boudon (coord.), *Tratat de sociologie*. Traducere din franceză de Delia Vasiliu şi Anca Ene, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 501-545.

Barbu 1991 = Daniel Barbu, *Ecriture sur le sable. Temps, histoire et eschatologie dans la societé roumaine a la fin de l'Ancien Regime*, în *Temps et changement*, p. 99-137.

Barbu 1996 = Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Antet.

Barbu 2000 = Daniel Barbu, „Etica ortodoxă şi «spiritul românesc»", în vol. *Firea românilor*. Volum coordonat de Daniel Barbu, Bucureşti, Editura Nemira.

Scanned with OKEN Scanner

Martin H., Martin L. 1977 = Hervé Martin, Louis Martin, *Croix rurales et sacralisation de l'éspace. Le cas de la Bretagne au Moyen Age*, în „Archives des sciences sociales des religions", nr. 43/1, p. 23-38.

Masani 1918 = R.P. Masani, *Folklore of Wells Being. A Study of Water-Worship in East and West*, Bombay, D. P. Taraporevala Sons&Co.

Mauss 1968 = Marcel Mauss, *La prière* (1909), în *Oeuvres*. Vol. I. *Les fonctions sociales du sacré*. Présentation de Victor Karady, Paris, Les Editions de Minuit.

Mauss, Hubert 1996 = Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu. Prefaţă de Nicu Gavriluţă, Iaşi, Editura Polirom.

Meteş 1935 = Ştefan Meteş, *Istoria Bisericii româneşti din Ardeal*, vol. I.

Mihăescu 2010 = Corina Mihăescu, *Crucile pictate – semen şi sensuri. Consideraţii despre crucerit în câteva sate din Oltenia*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei". Vol. X. In honorem prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru, Iaşi, p. 539-554.

Milis 1998 = Ludovicus J. R. Milis (ed.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press.

Molokotos-Liederman 2009 = L. Molokotos-Liederman, *Greece: Selective Secularization and the Deprivatization of Religion?*, în A. K. Barry şi A. Keysar (editori), *Secularism, Women, and the State. The Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.

Morizot 1994 = Yvette Morizot, *Artémis, l'eau et la vie humaine*, în vol. *L'Eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. Edité par René Ginouvès, Anne-Marie Gumier-Sorbets, „Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément XXVIII, p. 201-216.

Muir 1997 = Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press.

Scanned with OKEN Scanner

Wilson 1973 = Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*, London, Heinemann.

Wilson 1992 = David Wilson, *Anglo-Saxon Paganism*, Londra.

Wunenburger 2000 = Jean-Jacques Wunenburger, *Sacrul*. Traducere, note şi studiu introductiv de Mihaela Căluţ. Postfaţă de Aurel Codoban, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

Yoder 1974 = Dan Yoder, *Toward a Definition of Folk Religion*, în „Western Folklore", vol. 32, p. 2-15.

Zamfir, Vlăsceanu 1993 = C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coordonatori), *Dicţionar de sociologie*, Bucureşti, Editura Babel.

Zemon Davies 1974 = Natalie Zemon Davies, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Rennaissance Religion. Papers From the University of Michigan Conference*. Edited by Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman, Leiden, E. J. Brill, p. 307-336.

Scanned with OKEN Scanner

În Colecția *Clio* – seria *Anthropos*
au apărut:

Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, 2010.

Charles Laugier, *Contribuții la etnografia medicală a Olteniei*, 2011.

Silvia-Diana Solkotovic, *Mitologia vlaho-românilor din Valea Timocului*, 2012.

Adrian Michiduță, *Ch. Laugier, medic și etnograf*, 2013.

Cărțile noastre pot fi comandate pe
www.aius.ro

Vă invităm și pe pagina web a revistei „Mozaicul”:
www.revista-mozaicul.ro

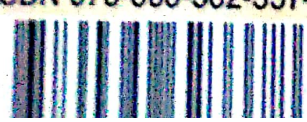
Scanned with OKEN Scanner

Ioana Repciuc (n. 1983) este cercetător științific în cadrul Departamentului de Etnografie și Folclor al Institutului de Filologie Română „A. Philippide", Academia Română – Filiala Iași. Este doctor în filologie, din 2011, cu o teză despre poetica descântecelor românești, susținută la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. A publicat numeroase studii și articole în reviste și volume de specialitate.

Cartea de față este rezultatul unui proiect postdoctoral finanțat de Consiliul Național al Cercetării Științifice (CNCS-UEFISCDI, PN-II-RU-PD-2011-3-0220), intitulat „Elemente de religiozitate populară în riturile românești ale apei. O perspectivă socio-antropologică", și al unui stagiu de cercetare în Marea Britanie, la *Institute of Social and Cultural Anthropology* – University of Oxford.

Cartea este o analiză socio-antropologică a unor ritualuri religioase populare din *ciclul familial* și din cel *calendaristic*, asociate datorită raportării în cadrul lor, de către performerii rituali, la diverse ipostaze ale *elementului acvatic*, de la marile râuri pe malul cărora se desfășoară procesiuni colective la vasele de aghiasmă din biserici. Scopul central al cercetării este de a se demonstra integrarea acestor manifestări folclorice în domeniul vast și eterogen al *religiozității populare românești*, precum și într-o dimensiune universală a relației dintre practici rituale locale de largă tradiție păgână și prescripțiile creștine. În afara informațiilor de arhivă, pentru ilustrarea argumentelor s-au folosit rezultatele anchetelor etnofolclorice efectuate de autoare în sate din Moldova nordică, Bucovina și sud-vestul Olteniei.

ISBN 978-606-562-337-8



Colecția *Clio*. Seria *Anthropos*

Scanned with OKEN Scanner